



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

كتاب الفلسفة

للثمس بوتيير

صاحب رتبة الفقه البابسية ومعلم المدرسة الحماة.

ترجمه من الافرنسية الى العربية
الماركون

جرجس صعب دي ايرابولي

زعمتم بأن الرشد افضل فائده لصحة زعم افنقوا اثر الرشد
(راسين الشاعر)

من اراد الحصول عليه يطلبه من المكتبة العمومية

لمديرها سليم ابراهيم صادق

في بيروت

✽ عين ثمنه فرنكين تسميلاً للطلاب ✽

Princeton University Library



32101 074081926

احمد زکی ابوشادی
سنة ۱۳۴۶ هـ

كتاب الفلسفة

للقسن بوتييه

صاحب رتبة الفقه الباريسية ومعلم المدرسة الجامعة

— ١٠٠٤ —

ترجمه من الافرنسية واعرب عما اقتضى من معانيه اعراباً
الماركيذ

جرجس صعب دي ايرابولي
(في مدينة مانجستر)

— ٠٠٠ —

رغم بأن الرشد أفضل فائدٍ أصبم بزعمٍ فافتنوا أثر الرشد
(راسين الشاعر)

طبع بمطبعة القديس جاورجيوس في بيروت سنة ١٨٨٢

(Arab)
B1862
.. B612

قال المترجم

حمداً لمن جعل الحكمة عيناً يرتوي من صافي زلالها زمرة الأدباء
ويرتاض في زاهي غياضها كل العقلاء فتاتيم نوراً التمييز الحق من
الضلال وإدراك كل ما لم يكن من الحال . فهي كنز الطالبين ومنحة
المهذبين لا يقصدها إلا الفضلاء أو يتجنبها خلا الجهلاء وكلاهما ناطق
إنما أولئك حقيقة وهؤلاء سمة . فكيف لا ؟ والنطق خاصة أجل
يتجرد بها الإنسان من بكامة الحيوان بيد أن لا ينال في نسبة الناطقين
مرتبه من لم يحسن في تهذيب تلك الخاصة مذهبه . فالحكمة إذا فرض
لازم وقائد حازم في سائر العلوم والأعمال والفنون والأفعال . وهي
كمال الإنسانية ودستور الآراء البشرية لهذا اثرت تعريب كتابها
من الأفرنسية وإضافته إلى الكتب الوطنية لما وجدت به من الفائدة
في نوال المطلوب وفي صدق أفكار الشبان عن كل ضلال
مردود فعسى أن أكون في ما انتخبته قد أحسنت الإصابه
والله أسأل العون والدرايه . عليه سبحانه
التكلان واليه الأنايه

مقدمة للمؤلف

قد يخال ان اسم فلسفة هو افضل من ان يكون لقباً لمؤلفي هذا
 فربّ مبادئ وقضايا عاطلات من حلى الزينة لا تستحق اسماً جليلاً
 كهذا ولكن ذلك لم يصديني عن تصدير مؤلفي هذا بهذه التسمية لانها
 لاحت لي اكثر مناسبة لما قصدته به

ففي زمان كهذا كل من العلامة الجهد والشادي المبتدي أخذ
 بالبرهان وكثير من اعتمد على تصوراته وارائه فجعلها دليلاً لا اعتقاده
 واحاديثه ومسراه فاضحى اذاً من المهم ان نحسن تدريب تلك
 التصورات وان نرشد النطق في سراط الحق القويم. فلو حسبت
 مؤلفي هذا كافياً لاداء فائدة كهذه للجميع دون استثناء لما حسبت
 مصيباً. الا اني والحالة هذه انما اتيت به المبتديين

فالعلماء الافاضل لهم مؤلفات تصلح لاتساع معارفهم يطالعونها
 فيجدون مرتمة بها تلك الحقايق التي اثبتها الصواب ومتى حاد عنها
 ناه وضل الا ان كثيرين من الشبان يتركون المدارس الابتدائية
 لينخلوا الحرف ويسعوا في اسباب المعيشة فتقصر بهم الفرصة وينتقصم
 التفقه الكافي لتنوير بصائرهم والتجلد على مطالعة المؤلفات الواسعة
 الدقيقة والتروّي بها. فيزداد احنياجهم من ثم الى وسائل التشقق

في حالهم هذه لذاعي استماعهم من كل الجهات صوتاً يناديهم قائلاً:
 حسنٌ بالاحداث الانقياد الى التعليم وانما يحسن بالبالغين الانقيادُ
 الى الصواب: فهو لاء اذا هم الذين اعني في مؤلفي هذا ولم اود ان
 ابين بان الكون لا يخلو من حقائق راهنة وان لفظ الجلالة (الله) ليس
 وهماً فارغاً ولا النفس قسمٌ من دماغ الرأس او الديانة من الامور
 السابق تصديقها ثم اذكركم بان الانسان له حقوقٌ يتصرف بها وعليه
 فروضٌ يلتزم بتأديتها ثم اقيم لهم دستوراً اميناً بيناً سهلاً المأخذ
 يتيسر لهم فهمه والانقياد اليه في براهينهم اذا ما قصدوا الحق فجنبوا
 خداع التخيلات المنكرة التي بها يروم المغالطون هدم نظام الكون
 على انني قد اهلكت كل ما صح لي اهالة من المسائل التي لا تجدي
 فائدة وضعية ولم ابق الا اصول الجهورية العلمية مرتبطة كسلسلة
 بينة النتائج وسهلة الاستحصال
 حبذا فائدة املتها للطالعين فهي كل ما اتنى



في الفلسفة^(١)

كل علم يقتضي قوة تدرك وموضوعاً يدرك ودواعي تحمل
القوة المدركة على ادراك الموضوع. فبقوة الفهم يدرك المرء الاشياء
وبالذهن يحفظها تأثيراً بما يطرأ عليه من التصورات. فالفهم البشري
إذاً هو للفلسفة قوة مدركة

ثم ان الفلسفة هي علم الاصول وما يتفرع عنها فتشمل تحت حدها
كل المعارف البشرية وتتناولها محنوية عليها. فخاصتها ان تبحث عن
المبادي التصورية وتقابل الملاحظات وتحل المشكلات وتقيم
دستور انقاس عليه سائر العلوم الأخر. فصحة إذا ان الله والانسان
والكون باسره هم موضوع الفلسفة

ثم ان الفلسفة تشير باسمها ذاتها الى السبب الذي يجعلنا على
مطالعتها وهو ادراك الحق قال بعضهم^(٢) ان الفيلسوف المحقق هو من
برهن بصواب واحترز من اسباب الخطاء وسلك سبيل الفضل
والصواب واثر الحق وبلوغ المبادئ الراهنة في كل الاشياء.
فالفيلسوف الصادق إذاً هو ذو حكمة وفطنة. والانصباب التام

(١) الفلسفة كلمة يونانية معناها الحكمة ويراد بالحكمة ادراك الحق

(٢) بقولنا بعضهم نشير بالضمير الى العلماء الافاضل وذلك بطرد كلا جاء

داع اليه في هذا المؤلف. والمراد ببعضهم هنا المعلم فلوري

نحو ادراك العلم والحكمة هو السبب الداعي الى مطالعة الفلسفة
ان الفلسفة باطلاق المعنى تشمل سائر العلوم انما العلوم
الفلسفية محضاً تنحصر خاصة في المنطق وعلم العقولات (ميتافيزيكا)
والعلم الرياضي او الادبي

والفلسفة كغيرها من العلوم انما تعتمد على اصول تدعى مبادئ
قطعية عليها يستند وبها يرتشد كل فهم بشري فلا تدع محلاً للبحث
او جلال . مثال ذلك

كل اثنين عادلاً ثالثاً كانا متعادلين بينهما

الكل اعظم من جزئه

لكل معلول علة

فمن هذه المبادئ القطعية وبواسطة الانتقال الفكري يتوصل
الفيلسوف الى نتائج تعادل بصدقها صدق تلك المبادئ . فلو صح
شرح حد الفنون على الصيغة الهندسية ببعض الصفات الخاصة
لقلنا في حد الفلسفة بانها علم يستخلص من مبادئ قطعية حقائق
قوية تهيم فهم من عرفها لحسن التروي واستقامة السلوك . لكننا
بدلاً من التشبث بحد يستلزم بياناً وربما يحتمل الانتقاد الاول بنا
ان ناتي بمبادئ مينة ومحكمة تشرح العلوم الخاصة التي تعنى بها الفلسفة

الكتاب الاول

في المنطق

المنطق هو فنٌ عليّ يرشد اعمال الفهم لادراك الحق
فلنا هو فنٌ لان كل علم اذا انضحت اصوله ونقررت قواعده
بدقةٍ دعي فناً. ولنا عليّ لانا عليّ مرّ الاوقات نخرج الى قوائنا
العقلية لكي نرتشد او نرشد الغير او نحسن السلوك في اعمالنا ثم ان
هذا الفن يرشد اعمال الفهم لادراك الحق. فالحق وحده هو المراد وهو
بمفرده موضوع مساعدنا سواء كان ادراكه اكدًا او خيالًا عليّ انه
ما ينافي الغريزة ان نسعى وراء الضلال. ويراد باعمال الفهم الفهم
المشتغل او العامل فانه يتصور ويحكم فيبرهن ثم يقيم دستوراً انقاس
عليه بترتيب تلك الاعمال وهي عبارة عن التصور والحكم او
التصديق والانتقال الفكري ثم الرتبة والنظام. وعليها يعتمد المنطق

الفصل الاول

في التصور ومبادئه

المبحث الاول

في ماهية التصور

التصور هو ارتسام صورة الاشياء في الفهم. او هو تبصّرٌ بسيطٌ
في ما استقرّ في النفس سواء كان استقراره لازماً كتصور كيانٍ اعظم

وتصور العدل وما يناقضه أو كان ناشئاً عن البحث والعادة كتصور علم أو صناعة ما وتصور نسبة كيتين معاً أو تصور الأشجار والجبال الخ. ومن ثم فتصور العدم أو المستحيل لا يصح لأن العدم ليس بكيان فلا يقع تحت التصور الباطن وكذلك المستحيل لأن الخاصات اللازمة لقيامه متناقضة فلا يمكن قيام شيء من خاصات متناقضة وقد يصح أن تعتبر التصورات أولاً نظراً لذاتها ثانياً لمحركها ثالثاً للموضوع المرسم في الذهن رابعاً لنوعية ارتسامه

فاولاً التصورات نظراً لذاتها تنقسم الى تصورات لازمة وتصورات عارضة فاللازمة هي ما استقرت بالنفس ضرورة وكانت ملازمة لها طبعاً على أن النفس بما انها روح فمن الصرورة انها تشعر بحقيقة كيانها لان روحاً دون تعقل وكياناً عاقلاً دون تصور يخال وهما ومحالاً. فالنفس اذاً من طبعها التصور ولكن ذات التصورات اللازمة والمستقرة في النفس ضرورة لا عرضاً انما تاخذ الملوء والحركة بمساعدة الالفة والحركات^(١) كما ان الجسم الذي تقوم به الانسانية لا يحفظ ويتقوى الا بمساعدة اجسام اخر. فتلك حقائق بينة كل من يخبرها بذاته فلا تحتاج برهاناً مثال ذلك تصور الوجود الامر الذي في قول بعضهم^(٢) "لوم يجعل لهُ الله ملازماً نفوسنا لما وقع تصوُّره في خواطرنا.

(١) كما ذهب افلاطون وشيشرون وديسكارتوس وغيرهم كثيرون

(٢) ديسكارتوس

كذا تصور الخير والشرو باقي التصورات النظرية محضاً كالابدية
والسعادة والتعاسة وغير ذلك أما التصورات العارضة فهي تصورات
مفارقة النفس فلا تلازمها بل تتولد فيها كالتصورات التي تقع في
خلدنا فور أمثالها التصورات المسماة الالهامات الصالحة او التخيلات
الرديّة. وقد تنشأ التصورات العارضة عن دواع وبانواع شتى
كتصورات الانبساط وتصور الشمس والحرارة والزمان والعظمة
والفضيلة

ثانياً التصورات نظراً لمحركها يراد بها ما كانت عارضة لان
التصورات اللازمة هي خاصات ملازمة النفس كما تقدم فلا يسمي لها
محرك. اما العارضة فمنها فورية ومحركها القريب هو اما الله تعالى كالهات
او محرك خيى يسمع له الله ان يتداخل مع خليفته كالتخيلات الرديّة^(١)
او هو الخيلة ذاتها كالتوهات. ومنها غير فورية ومحركها هو فهمنا نفسه
بواسطة اشتغاله الذي يصدر عن ثلاثة مبادئ اولها المحرك الباطن

(١) ترى من اين تتولد تصورات شتى كالمقدم ايرادها هل من قابلية النفس
لاصدارها كما زعم قوم المعري لو كانت هذه القابلية على رايهم ملازمة النفس وذاتية
لها لاستلزم ضرورة اصدار هذه التصورات دائماً. والحال العلية ترى بان
النفس لا تستطيع ذلك. فالاولى بنا من ثم ان نستعرف كياناً يسمو على النفس ويحرك
فيها مثل هذه التصورات اما بذاته او بواسطة ما فان هذا تعليماً ورأياً صوابياً يكفي
بذاته لدحض كل رأي مضاد

ويراد به حال النفس الباطن ثانيها الخارج المادي ثالثها الخارج
المعقول ومن ثم فالصورات العارضة الغير الفورية التي تشتغل بها
النفس انما تصدر عن المبادي الثلاثة المذكورة

فالاولا اذا التفتت النفس الى ذاتها متأملّة واقعة حاملها اكتسبت
صورات ملائمة تلك الحال المراد بها المحرك الباطن فتتأني عن
صورات مختلفة تبعاً لاختلافه كتصور الابتهاج والافتناع
والارتياب وغير ذلك

ثانياً اذا اتصلت النفس بالاجسام الخارجة بواسطة الحواس
اكتسبت صورات ناشية عن المحرك الخارج المادي كتصور
الشمس والحجارة والصوت

ثالثاً اذا تعالت النفس بالفهم . لتأمل الحقائق الغير المدركة من
الحواس كانت صوراتها ناشية عن المحرك الخارج المعقول كتصور
الله (عند من لا يفترضه من البديهيّات) وتصور الزمان والفضاء
والعظمة. فصيح اذاً ان مبدا التصورات العارضة الغير الفورية هو
النفس والفهم

(١) ان النفس تسعى بواسطة قواها للاتصال بالموضوعات المختلفة ثم اقتبال
صورها . فسيبها هذا من ثم هو فعل او اشتغال ويستتبي مبدا التصورات او محركها .
اما اقتبالها التصورات فهو انفعال لان مثل هذه التصورات هي عبارة عن صورة
ترسمها الاشياء الخارجة في قرطاس الفهم البشري

أما التصورات نظراً للوضع المرسم في الذهن فهي بسيطة
أو مركبة مسندة أو مجردة كاملة أو غير كاملة. فالبسيطة ما لا تقبل
تحليلاً مثلاً الله الروح الأكسجين (مولد الحامض) دقايق النحاس^(١)
الحمرة التريخ الاحجاب السلب الخ والمركبة ما جاز تحليلها كالعالم
والانسان والهوا والقبُرس (برونزو) والايض والاسمر (اي الشي
الايض والاسمر) والرجل الصالح الخ^(٢). والمسندة ما اشتملت على
المُسند والمسند اليه فقام موضوعها بذاته مثلاً الله الروح الانسان
الشمس الشجر المثلث الزوايا المستدير الخ والمجردة ما لم يَم موضوعها
بذاته بل احتاج الى سند يقوم به مثلاً الحكمة الفهم الانسانية الضياء
التشابه العظمة الحمرة البياض الخ^(٣) والكاملة ما شملت كل الموضوع

(١) لما كان النحاس والتوتيا من قسم الاجسام المركبة البسيطة (اي الغير
المولفة من جواهر او مواد مختلفة بل من جوهر كانت الدقايق التي يتركبان منها
بسيطة اي غير متنوعة فيما ان القُبرُس (برونزو) هو مركب من نحاس وقصدير
ويشتمل على نوعين من الدقايق وهي دقايق مؤلفة ودقايق مكملة

(٢) قد يكون التصور بسيطاً عند البعض ومركباً عند غيرهم مثالة تصور
الماء هو بسيطاً عند كثيرين ومركباً عند الكيمائي

(٣) لانسى التصورات مسندة الا عند اشتغالها على موضوع متى انفصلت
عنه كانت مجردة مثالة الايض تصور مسند فان فصل عن الموضوع اضحي يافضاً
وسي مجرداً. وقد يكون التصور بسيطاً ومُسنداً معاً مثالة الله فهو بسيطاً لانه لا يقبل
تحليلاً ومُسنداً لانه عبارة عن لاهوت مُسند الى موضوع ما. ومجرداً وبسيطاً معاً

مثالها تصوّر الدائرة بنامها فان كل اجزاها متساوية بعداً عن مركزها فان لم تشمل الكل كانت غير كاملة مثالها تصوّر بعض اجزاء الدائرة وبعدها عن المركز^(١)

أما التصورات نظراً الى نوعية ارسام الموضوع فهي صادقة بالنسبة الى الفهم واليقين مثاله ان أرى ذئباً فاظنه كلباً فهو بالنسبة الى يقيني كلبٌ وتصوري اياه كلباً هو صادق. إلا ان التصورات تكون صادقة وغير صادقة بالنسبة الى الموضوع المصوّر الى الفهم واليقين فتصدق اذا ناسبت إما كل اجزاء الموضوع او بعضها بوضوح ودقة مثاله تصوّر الدائرة سطحاً مستدير الاطراف واللبن ايض. وتفسد اذا رسمت الموضوع بجزءه او بمجموعه على غير الحقيقة مثاله تصوّر الدائرة كرة او جسماً صلباً واللبن اسود

ولا يصح كون التصوّر مبهماً في ذاته لانه صادر عن نظر بسيط فهي فلا يقبل التجزّي بل سواء كان كاملاً او غير كامل بالنسبة الى

مثاله المحمرة فهي مجردة لانها غير مُسندة الى موضوع وبسيطة لانها لا تقبل تحليلاً. ثم مركباً ومُسنداً معاً مثاله الانسان فهو مركب من نفس فجسد ومُسند لانه عبارة عن انسانية مُسندة الى موضوع ما. وفي اللغة تدخل التصورات المُسندة تحت قسم الاسماء اما المجردة فبها ما يدخل تحته ومنها ما يكون من قسم النعوت

(١) الله وحده يتصور الاشياء باكمال لانه تعالى بمفرده يعرف كل خاصاتها واما البشر فلا كمال في تصوراتهم

حقيقة الموضوع فهو صريح بذاته ولا يعتريه إيهامٌ فذلك بين. إلا أنه بالنسبة إلى حقيقة الموضوع قد يكون مبهماً وغير صريح وذلك يصدر عن اختلاف بينه وبينها لا عن تبرع في صورة ذلك الموضوع المرتسمة في الذهن صادقة كانت أو غير صادقة. وقبلما يُتَقَفَّ الفهم متقدماً سناً وهذياً فالتصورات التي تطرأ على النفس بواسطته لا تكون الأَبْسِطَة. لأن الصبوة والحداثة لا تميز العام من الخاص. المجرد من المُسند. اللازم من العارض. ولكن إذا تَقَفَّ الفهم تأنى لهُ الترتيب. فتأخذ النفس بتمييز تصوراتها وإدراك حقايق تلك التصورات وعلاقاتها ثم يحسن الفهم التروِّي في موضوعاته فيراقب نظامها ويقابلها ويفصلها أو يجمعها. وهذا ما يراد به التمعن والمقابلة والتخصيص والتعيم. فالتمعن فعل يتجه الفهم به نحو موضوع ما ويحسن التروِّي به فيبحثه بدقة وهو حريٌّ بالاهتمام لتقوية الفهم بواسطة جمع الأفكار وتربيتها.

أما المقابلة فهي فعل يتجه الفهم به نحو تصوّرين أو أكثر ليرى صريحاً ما بين ذلك من النسبة والتشابه. فان نرى صورة مثلاً تخال لنا في أول وهلة ذات جمال ومناسبة وتوتر بنا تصورات والواناً طيعية إلا أننا لذي البحث والمقابلة نقف على بيان تلك المناسبات أي ائتلاف اجزائها أو تنافرها

والتخصيص هو فعل يميز الفهم به اجزاء الموضوعات وخاصياتها
وروابطها لكي يلتفت الى كل منها على حدة مثله ان يتصور الفهم
الانسان مركباً من نفس وجسد فبالخصيص لا يلتفت الا الى
الجسد. وهكذا ان يتصور النفس جوهرًا ذا حس وفهم وحرية
فبالخصيص يريد الحرية دون غيرها من الخاصيات. مثله صاحب
علم الهندسة (الماتيماتكا) اذ يرى اخلافاً بين كميتين فيخصصها بما
يجعلها متعادلتين ويفحص الاختلاف الواقع بينهما على حدة.
فالتخصيص اذا هو مبدأ الحل والاستقصاء وهو مصباح الفهم

اما التعميم فهو فعل به الفهم يجمع الافراد تحت نوع واحد
والانواع تحت جنس واحد الخ ويولف من الافراد جماعات ومن
الحوادث المتتالية يقيم قياساً وناموساً فينتقل من التصور المفرد
كبطرس الى العام كالانسان ومنه الى الاعم كالحيوان وان تواترت
حوادث حجة على نسق واحد غير متقلب فالفهم يرقبها ثم يضمها تحت
صورة واحدة ناول الى صورة عامة او ناموس

انه لمن الواضح ان كل ما يدخل تحت اسم تصور من تعين
ومقابلة وتخصيص وتعميم انما يناسب احدى قوى النفس المسماة فيها
بما انه يختص بتلك القوة^(١)

(١) كما ان الميل وترديد الافكار والاختيار هي افعال تناسب احدى قوى
النفس المسماة ارادة وتخص بها

المبحث الثاني

في ابضاج التصور

قد تقدم القول ان التصور هو تبصر بسيط فيما استقر في النفس فهو اذا فعل باطن لا يشترك الغير بمعرفته الا اذا ظهر . يقتضي اذا لاجل اظهار التصورات ان تُتخذ الوسائل اللازمة ويراد بها دلائل التصور على ان الدليل هو اشارة تقتادنا لمعرفة شيء ماثله الدخان دليل اعني ادي للحريق . والدليل عبارة عن صورتين احدها صورته ذاتها والاخرى صورة مدلوله مثاله ان ارى دخاناً فترسم صورته في نفسي اولاً ثم انتقل من ذلك الى تصور مدلوله وهو النار او الحريق ثم الدليل نوعان طبيعي ووضعي فالطبيعي يقتادنا بذاته الى معرفة مدلوله طبعاً لا اصطلاحاً مثاله التنفس دليل الحيوة طبعاً . والوضعي انما يقتادنا لمعرفة مدلوله اصطلاحاً لا طبعاً مثاله الارجوان كان عند الروم دليل الامرية (القنصلية اصطلاحاً) كما ان الصولجان والتاج عند اغلب الطوائف دليلاً للملكية اصطلاحاً . وقس عليه الاشارات التلغرافية وما مائلها فانها من قبيل الدلائل الجعلية او الوضعية يدعى الدليل اكيراً اذا لم تحمل اشارته الى مدلوله ارتياباً مثاله التنفس دليل اكير على الحيوة . فكل الدلائل الطبيعية اكير . ويدعى

غير أكيد إذا احتملت ارتباطاً مثاله حركة النبط السريعة دليل غير
أكيد على الحق

ومن الدلائل ما يُخفى مدلوله مع الإشارة إليه مثاله الرماد
الحار هو دليل النار المخفية تحته. التبر المعدني دليل الذهب
المختل بين أجزائه

فان اشار الدليل الى ماضٍ سمي دليل التذكرة او حاضرٍ
فدليل الايضاح او مستقبلٍ فدليل الاستقبال ان ما نستعمله من
الوسائل لا يوضح تصوراتنا يراد به دلائل التصور هو عبارة عن
الآيماء والتكلم والكتابة

في الآيماء

الآيماء هو نوع من إيمالة الجسم او استعمال بعض أعضائه
لايضاح تصور ما مثاله ان يشهر الانسان قبضته حين الغضب
دليل التهديد. إيماء الخطيب بساعده يسيراً او كثيراً في بيان
تصوراته

فالآيماء هو آلة تُستخدم لايضاح الافكار فلا تبدل على الافكار
طبعاً بل عما يبعد اليها للدلالة على التصور. فيختلف الآيماء
بذلك جوهرياً عن الدلائل الطبيعية التي تشير بذاتها وعلى غير قصدٍ
الى حالة الجسم وعواطف النفس. كالتنفس والبكاء والصراخ الخ ومنها

الوجه ايضاً فقد تلوح عليه انفعالات النفس وعواطفها الأكثر خفية
 الأيما هو وسيلة اعتيادية تستعملها كل الحيوانات لايضاح
 تصوراتها وامياها ثم عواطفها واهنياجاتها. وقد كان الأيما كثير
 الاستعمال عند القدماء. إما لان الكلم كان ينقصهم او لانهم كانوا
 يراعون السامعين القليلي الأكثرث باستعمالهم وسائل حسية تؤثر
 على الخيلة والشرقيون خاصة يقصدون الأيما أكثر من غيرهم وزد
 عليه بانهم حتى اليوم كثيراً ما يستعملون المجاز والامثال في احاديثهم
 لان الحماسة تحلمهم على تجميل الموضوعات لكي تئين الى السامعين
 باكثر سهولة وفاعلية

في التكلم

ذهب ارسطوطاليس ان الانسان هو كيان حي قابل العلم
 وقال غيره^(١) ان الانسان ولد للعلم اذا قد حاز الوسائط اللازمة
 لاكتسابه وتعليمه للغير. فلا اكتساب العلم يجد الانسان في نفسه
 قوة التصرف بافكاره والانتقال منها الى افكار آخر تنشأ عنها
 وتعليمه قد حاز قوة النطق ويراد به التكلم

فالتكلم اذا هو صوت يبرزه الانسان ليعرب به عن تصور ما.
 وعلى الاصح ان الله قد خول الانسان ليس قوة النطق فقط كما خولة

(١) المعلم لينة

سائر القوى الاخرى بل قد حباهُ بلغةٍ مركبةٍ ايضاً
 ولا شك في كون اللغة الاساسية هي واحدة. لاننا نرى في
 لغات مختلفة عدّة كلمات متقاربة لفظاً ودلالةً على معنى واحد.
 فلا غرو ان يصدر مثل هذه الكلم عن ينبوع واحد عام قد نوعته
 مع توالي الزمان الاسباب الادبية والطبيعية والدينية والسياسية
 والطفسية. الا ان هذه التنوعات قد تظهر غالباً في الاجزاء المزيده
 على اصل الكلم الذي لم يزل كما كان. وعلى قدر ابتعاد اللغة عن
 ذلك الاصل فعلى ذلك القدر تشير الى مفعول جوالب ذلك
 الابتعاد التي تختلف مع اختلاف الطوائف وعوائدهم
 واصطلاحاتهم

فلا ريب بكون اللغة التي خلقت للانسان قد سلكت سبيل
 التقدم كما سلكته الافكار ايضاً على ان الانسان لما لم يكن يتأثر الا
 من اشعاراته ولم يكن يلتفت الا اليها كان يستخدم اللغة للدلالة على
 تلك الاشعارات ببساطة ولكن لما بلغ الفهم به الى ادراك الفلسفة
 اضحت لغته فلسفية الا اننا اذا تعمقنا بحثاً في الاصل وتبعنا الاثر
 نتضح لدينا وحدة ذلك الاصل واولويته فهذا واقع الحال. على ان
 الكلم في بادى امره كان واحداً واللغة واحدة وهذه اللغة الواحدة
 قد صدرت من كيان واحد وهو الله لان وحدة الراي لا وجود لها

في اعمال البشر ابتداءً. فان اجمعت اراؤهم حيناً على امر ما لم يكونوا ليتصلوا الى ذلك الا عقيب مباحثات وجدالات وبراهين عديدة من شأنها ان توضح تباين اراءهم ابتداءً. فصَحَّ اذاً ان اللغة الاولى الواحدة قد صدرت من الله

والنتيجة انه تبعاً لموسى اقدم مؤرخي العالم واشدهم تحريماً فقد خلق الانسان ومعه خلقت لغته فآدم كلّم الله وحوّاً اجابت الحية فالانسان اذاً قد تلقّن من الله الكلم وهو عبارة عن اللغة وقد أُعطي الانسان اللغة لكي يعرب بها عن افكاره. وكيف كانت تلك اللغة في الابتداء فكانت كافية لايضاح التصورات

(١) ان وحدة الكلم الاولى هي كلمة البيان فلو كان البشر اخترعوا تلك الوحدة لدعت الضرورة ان عدداً غفيراً منهم يتعب احقاباً في البحث عن امر ذي بال كهذا لكي يزول كل اختلاف وتناقض بين اراءهم فذلك بخال محالاً. على انه كيف يمكن لقوم بكم لا لغة لهم ان يعربوا ليس عن بعض افكارهم بل ان يفهموا مباحث وجدالات فلسفية ثم يتصلوا الى الاصطلاح على كلم مناسب لايضاح تصوراتهم وللعيش باللغة ان التسليم بإمكانية ذلك لعسر ما لم تكن اللغة صادرة من الكيان الاول الواحد الذي هو الله. وقد اضاف المعلم بونالد بان قال لوسلطان ان البشر اخترعوا اللغة للزمن ان نسل بانهم عرفوا ان يتكلموا قبل ان يعرفوا الكلام لانه يقتضي ان يكون قد فهم بعضهم البعض قبل ان يكونوا اعتمدوا على الكلم التي تأتي الى تلك المفهومية لكي يستطيعوا بواسطتها ان يخصصوا لها التسمية لمساها. وذلك محالٌ

بمناسبة . وما نكابدُه الآن من الجهد والعناية في علم اللغات
وامتلاك صحة لفظ الكلم هو احد براهين عديدة دالة على تعاقد
تلك اللغات عن الاصل الواحد

وقد يحسن بنا ان نبين بان الالفاظ ليست بدلائل الافكار
طبعاً فالكلم من ذاته لانسبة له مع الافكار ضرورة وهو مع وحدة
اصله قد طرأ عليه من التنوعات والتغيرات كثيرها او قليلها . فما
زاد البشر قدمية الا وانبدلت هيئة لغتهم وتجددت الفاظهم مع
معانيها وعلاقاتها والحال ان الدلائل الطبيعية لانتقل تغيراً
ولا تخضع لتقلبات . فالأئين ينبيء ابدآ عن الالم والضحك عن الفرح
فالكلم اذا ليس بدليل الافكار طبعاً وذلك بين . بناء عليه يمكن
القول ان البشر قد استطاعوا ولو بصعوبات كلية ان يخترعوا لغة
لانفسهم وربما بواسطة الاليماء وتكرار الاعمال بتواتر امكنهم ان يوضحوا
بعض التصورات ويخصصوها بكلم ثم منها اتصلوا لغيرها بذات
الواسطة الى ان ألفوا لغة ضيقة كانت تسع يوماً فيوماً

والكلم هو وسيلة خاصة بالانسان لا يضاج افكاره . وله عدا
معناه الخاص الوضعي معني آخر حملي او ثنوي تحدده أما العادة
والاصطلاح او الاليماء المرافق او نسق العبارة ونوعية ايرادها . مثال
ذلك ان نقول لاحد اذهب مرافقاً قولك بامارات النفور فلا

تكون قصدت ذهابه فقط بل زجره وإهانته معا . او ان نقول لاحد
كذبت فبحسب المعنى الوضعي تشير الى انه تكلم خلافا ما في ضميره
انما بحسب المعنى الحملي تكون قد امنتته
في الكتابة

كما ان الانسان يوضح تصورات له لمن كان قريبا منه بواسطة
الاياء والتكلم فكذلك قد هيأت له العناية القادرة واسطة لمراسلة
الغائبين والاطلاع على وصايا المتوفين وحفظ ما عنده من المعارف
الى خلفائه وهذه الواسطة هي الكتابة فهي فن يرسم التصورات
بعلامات اصطلاحية

فكما ان لبيان التصورات انواعا شتى كذلك للكتابة انواع
متعددة واخصها اثنان الكتابة الرمزية والكتابة الهجائية فالرمزية
ترسم صورة الموضوعات بكثير او يسير من التقارب وتقسم الى ثلاثة
انواع اولها التصوير والنحت فالوان منتظمة على رقعة ترسم حقلآ
ورخام منحوت بصنعة يشخص باسلا . كما ان سكان مكسيكو قد
صوّروا شخصا بقلنسوة وثوب احمر اشارة الى دخول الاندلسيين
ملكهم . ثانيها رموز المصريين واسارات الصينيين . فعندهم فم
وعصفور يدلان على الغناء وعين على حائط المعبد تدل على
الحضور الالهي . ثالثها الاشارات الاختيارية كاتخاذ الجزء محل

الكل ومعظم الشيء عوض مجموعه . كما ان سيئين متخالفين الوضع
كصليب يشيران الى قتال

الكتابة الهجائية هي فنٌ يرسم الكلم المتنوعة الميينة افكارنا بعدد
يسير من الاحرف وقد ارتأى بعضهم ^(١) ان الكتابة الهجائية فنٌ
اصطلاحي يرسم الكلم لدى الاعين . واختلفت آراء القوم في اصل
الكتابة الهجائية فمنهم من زعم ان الله علمها موسى اذ اعطاه لوحى
الوصايا او انه تعالى علمها العبرانيين قبل موسى لان التقليدات العامة
تنسب اصل الكتابة لهذا الشعب . ومنهم من ذهب الى ان المصريين
اخترعوا الكتابة وبجسب هذا الراي الكتابة الرمزية اصدرت الهجائية
فرما كانت الرموز ذات خشونة وقد رُسمت على قطع حجرية او
رفع ضخمة ثم بالتتابع اخذت تلك الخشونة ان تُبدل برموز و اشارات
الطف كما هي الاحرف الصينية حتى اتصلت الى الكتابة الهجائية التي
عليها المعول . فعلى هذا الراي تكون الكتابة كلية القديمة . اما
اليونانيون وغيرهم يرتأون ان قادموس الفينيقي منشي مدينة تيبس
اليونانية نحو السنة ١٥١٩ قبل المسيح قد اخترع الستة عشر حرفاً
المكناة باسمها ^(٢) اُضيفت بعد ذلك سائر الاحرف . الا ان بعضهم

(١) المعلم بريوف

(٢) المعلم واريزنون

ذهب محققاً الى ان الكتابة الهجائية قد عُرِفَتْ في مصر قبل قادموس
وقد زعم مؤرخون آخرون ان الكتابة الهجائية قد وجدت قبل
السنة ٢٢٠٠ للخلقة اي قبل موسى بمائتي سنة وقبل قادموس بثمانين
سنة بناءً عليه لا يكون قادموس الا آخذاً عن المصريين ما قد
علمه اليونانيون

ان الكتابة آلة لا يوضح الافكار بسعة انما ليس الجميع يحسن
استعمالها او يستطيعه^(١)

الفصل الثاني

في الحكم

الحكم المنطقي نوعان احدهما مستقر في الفهم كمن فكر ان الله
عادل والآخر مقول كمن قال ان الله عادل . ويطلق على الاول
تصديق وعلى الثاني قضية

(١) انه مع اختلاف اللغات قد يمكن اختراع كتابة عمومية يفهمها الجميع
فالرموز المصطلح عليها في علم الجبر والواسطة المخترعة من الاب سيكارد لتعليم
الصم والبكم القراءة والكتابة مما يثبت امكانية ذلك على نوع ما . ثم ان الكتابة تعطي
الفهم مجالاً للتعمق في الموضوع المكتوب لانها تؤثر على التصور اكثر من الحديث
البديهي الذي غالباً يعسر على الفهم تصوُّره

البحث الاول

في التصديق ودلائله

الجزء الاول

في التصديق

التصديق هو افتناع الفهم بائتلاف موضعين او تنافيهما . فان افكر مثلاً ان الله عادل يرسم فهي صورتين اي الله والعدل فيقابلهما ليرى ائتلافهما . فان افتنع به اعتقدهُ وصدقهُ . ومثله ان افكر ان الله ليس بغير عادل ففيه على النمو المشار اليه بصدق بان عدم العدالة لا يناسب الله . والعكس بالعكس . فهذا ما يطلق عليه تصديق

ولا بد للتصديق من موضوعين على الاقل . فالتصورات اذاً هي ضرورية لكي يقع عليها التصديق من الفهم . فهي اذ ذاك محل للتصديق لا مقين . لان مقين انما هو التناسب او عدمه بين تلك الموضوعات كما ان مثلث الزوايا لا يقوم بالزوايا ما لم يكن بينها تناسب وضعي يطلق عليه ما يطلق على مثلث الزوايا

كما ان الفهم يقيم حكماً على التصورات ويدعى حكمة تصديقاً كذلك يقيم حكماً آخر على تصديقات شئ بان يقابل تناسبها او تنافيهما ويدعى حكمة هذا تصديقاً ثنوياً وينتج عن المشابهة والاستقراء والانتقال الفكري

فبالمشابهة يحكم الفهم على الغير المدركات بواسطة المدركات
 معنداً في ذلك على علاقات التشابه الكائنة بينها . فيفترض ان
 موضوعات متعددة قد ثبتت بينها المشابهة ناشئة عن مبدأ واحد
 وخاضعة لوحدة النواميس ومصدرة ذات المفاعيل فبعضهم^(١) اذ
 راقب علاقات التشابه بين الشرارة الكهربائية والبرق حكم حملاً
 على التشبيه ان البرق مفعول الكهرباء . وقد يصح القول حملاً على
 التشبيه ان كلما ظهرت هالة حول القمر مساءً كان الصباح ماطرًا
 وقد ظهرت هالة حوله الليلة فلا بد من المطر صباحًا

وبالاستقراء يلاحظ الفهم سلسلة حوادث متوالية على نسق
 واحد . ولها خاصيات مستقرة ومنتظمة ومتناسبة فينبى عليها دستوراً
 وقياساً عاماً . بناءً عليه اذ نرى الشمس قد طلعت امس وبالامس
 وهلم جرا من جهة المشرق نحكم استقراءً انها ستطلع غداً وما بعده
 الى ما شاء الله من تلك الجهة عينها

ثم بالانتقال الفكري يتصل الفهم الى نتيجة طبيعية مستقيمة اي
 الى تصديق ثنوي ناتج عن مبدأ حقيقي لا ريب فيه اي عن الحجّة .
 فيفترض على هذا الوجه أن كل ما يشمل الجنس شامل النوع وما
 يشمل النوع شامل الافراد . فعلى هذا النحو اذا سلمنا بان كل جسم

قابل التجزّي نحكم بالانتقال الفكري أنّ المعادن والنباتات قابلة
 التجزّي لأنها أنواع من الاجسام. ومثله أنّ كل فضيلة مدوحة
 فالقناعة مدوحة. غير ان التصديق الذي يتصل اليه الفهم بواسطة
 المشابهة والاستقراء إنما يؤخذ عن مراقبة مفاعيل الموضوعات
 وعوائدها الخارجة وليس عن الوقوف على صحة جوهرها فلذلك
 قد لا يفيد اليقين ولكن التصديق المدرك بواسطة الانتقال الفكري
 المراد به اثبات ما للعام للخاص فلا بدّ من صدقه اذا كان مبداءً
 صادقاً

ان التصديق هو فعل ايجاب فهي وهذا الفعل بسيط . فاولاً
 هو فعل ايجاب فهي لانه عبارة عن ان الفهم يوجب تأملاً او تنافياً
 بين موضعين . وكونه مضمراً لا ينفي كونه ايجابياً . قال بعضهم " ان
 من ارتاب او انكر كون التصديق فعلاً فهمياً فهو متعنّت مناقض ذاته
 فمتعنّت لانه يضاد حاسياته ومناقض ذاته لان مجرد ابدائه رأياً ما
 هو تصديق وفعل فهي . وزيد على ذلك ان الفهم لا تخلو اعماله من
 غاية ايجابية فبمجرد تصوّره الموضوعات لا يحصل على تلك الغاية
 اذا لا بدّ له من الحكم عليها لكي يبلغ غايته المراد بها التصديق وهذا
 هو فعل متفهمي . فصحّ اذا ان التصديق هو فعل ايجاب فهي . ثانياً هو

فعل بسيط اي عبارة عن ايجاب اثتلاف موضوعين او تنافيهما
والحال ان هذا الايجاب هو فعل بسيط ضرورة . لانه غير قابل
التحليل او التجزئي فاما ان يكون تاماً او لا يكون بالكلية . فالتصديق
اذا هو فعل بسيط وبالاجمال قد تبين ان التصديق هو اولاً فعل
ايجاب فهي ثانياً فعل بسيط

ان التصديق يعتمد على ثلاثة مقتضيات اولها القوة المميزة ثانيها
محل التمييز ثالثها أوجه التمييز

فاولاً التصديق باعتبار القوة المميزة المراد بها الفهم يكون
اما ضرورياً او محتملاً . فالتمثل ما امكن الفهم رفضه او قبوله . اذ ليس
ما يؤيده قطعياً مثاله الشمس اكبر من الارض . والضروري ما لا
يمكن الفهم رفضه لانه معتمد على مؤيدات قطعياً مثاله الشمس كائنة
ثانياً التصديق باعتبار محل التمييز المراد به الموضوع المميز لا يخلو من
ان يفترض الموضوع حسبما هو في ذاته كافتراضه القمر جسماً مستديراً
مساحة قطره نحو ثلثمائة الف متر . او ان يفترضه كما يظهر للعين
كافتراضه القمر قرصاً قطره نحو نصف متر

ثالثاً التصديق باعتبار أوجه التمييز يكون قطعياً او بيانياً صادقاً
او كاذباً أكيداً او غير أكيد ممكنًا او غير ممكن .

فيدعى التصديق قطعياً اذا كان اثتلاف الموضوعات او عدمه

ذاتياً وبيئاً فتظهر صحته على البدهة مثالة الكل اعظم من جزءه
 وبياناً اذا لم يظهر ذلك الائتلاف او عدمه على البدهة بل اقتضى
 بياناً مثالة ثلاث زوايا المثلث الزوايا المستقيم المخطوط تعادل
 زاويتين مستقيمتين. ويدعى صادقاً اذا كان الائتلاف او عدمه
 حقيقياً مثالة الضغط الهوائي يوجب صعود الماء الى الانابيب الفارغة
 وكاذباً اذا لم يكن ذلك الائتلاف او عدمه الا وهمياً مثالة الماء
 يصعد الى الانابيب الفارغة لكي يلا فضاءها. ويدعى اكيداً اذا
 اقتنع الفهم بالائتلاف او عدمه امناً الضلال مثالة كل انسان مايت
 وغير اكيد اذا صدق الفهم امراً ولم يكن امناً الضلال مثالة ليس في
 الوجود الشمس واحدة. ويطلق عليه ممكن او مترجح مثالة المريض
 المؤيس من الاطباء لاشفاء له ويدعى غير ممكن او بعيد الامكان
 اذا استند على براهين سخيفة مستبعدة الحدوث مثالة ان زيداً ربما
 يصادف قاتولاً حذاء باب داره فاذاً يجب ان لا يخرج

الجزء الثاني

في دلائل التصديق

لكل فعل محرك ودليل فلا بد للتصديق من دلائل يركن
 اليها فالمقتضيات التي تحملنا على ايجاب التناسب او التنافي الكائن
 بين الموضوعات تسمى دلائل التصديق لان هذا التصديق يقوم بذلك

الاجاب . لكننا نحتاج الى التاكيد لكي نتوصل الى صحة التصديق .
والآن نطرق الضلال الى الفهم تحت شبه الصدق . وذلك يثبت .
فما هو التاكيد اذاً . وجواباً على هذا يقال ان التاكيد هو اعتماد الفهم
على حقيقة ما بنوع كامل متره عن الارتباب . وقد ذهب بعضهم
الى ان التاكيد هو عاصم امين يبلغنا الى ادراك الحق وامثلاكه
ولسائل ان يسأل هل التاكيد ممكن او هل يستطيع الانسان
ان يتصل الى معرفة بعض حقائق بتاكيد . فالجواب نعم ولا شك
بذلك

قضية منطقية

التاكيد ممكن ويراد به امكانية الوقوف على بعض الحقائق
بصحة . فقد بنى بعضهم^(١) التاكيد على اساس لا ترعزعه كل صدمات
اهل الارتباب بان قال انا افكر فاذا انا موجود لاني لو لم اكن
موجوداً لما استطعت ان افكر . فالفكر اذاً برهان الوجود . على
ان الارتباب في حقيقة وجودنا من المحال طالما ان اعني الارتباب
يثبت الوجود . حيث لولا الوجود لما امكن الارتباب . فكل
الافعال البشرية والعلاقات النظرية التي تربط التصورات بعضها
ببعض هي ايضاً برهان الوجود . فالتكبد مثلاً يشير الى وجود متكبد

(١) المعلم لاميني (٢) المعلم ديسكانوس

وتصوري تناسب التساوي بين اثنين فائنين واعتباري مجموع ذلك اربعة لا يدع محلاً للريب في اني لو لم اكن موجوداً لما استطعت هذا التصور. ثم لا يمكنني الريب بان توجعي ناشي عن ألم. كما لا يمكنني الشك في كوني موجوداً عندما افكر. فاذا الانسان قادر ان يتأكد وجوده في الكيان وان يتحقق كونه مشعراً بما حوله من الموضوعات. وبالاجمال يمكن ان يتأكد بعض حقايق. فالأكيد اذاً ممكن

وزد على ذلك اني لما اتأكد حقيقة وجودي اشعر باني لست موجوداً من ذات نفسي لاني عرضة لتقلبات متداومة وخاضع لتأثرات كنت اود اجتنابها فاذاً انا كيان عارض محدود غير كامل ومعلول علة لازمة. فلا بد لوجودي من علة مالكة ضرورة ما ينقصني من الكمالات اعني بها الوجود اللازم الازلية الاكتفاء عدم التغير عدم التناهي. لعري ترى من ذا يستطيع ان يجعل كياناً كهذا خاضعاً للحد. آ كيان آخر. والحال هو العلة الاولى وهو اول العلل. او هل هو ذاته اخضع جوهره للحد ما والحال ان كل ماله من الكمالات هوازلي مع وجوده وبالتالي فلم يكن عطلاً منها قط حتى يجعلها خاضعة للحد. فهذا الكيان الاول او العلة الاولى هو الله وجود الله اذاً نتيجة تستلزم من كياننا فصيح من ثم ان التأكيد ممكن نظراً لوجود الله وصح اذاً ان الانسان قادر ان يتأكد بعض حقايق

ضف الى ما ذكر اننا جميعاً نحل طبيعياً وفسراً على التسليم
 بوجود عالم مادي. لان مشاهدتنا للكائنات تكررأ بوضوح وامتياز
 ما تقنعنا بوجودها حقاً. فلو كان العالم غير موجود لقل ان كياناً ذا
 كمال غير متناه قد استعمل قدرته لخداعنا. فحاشا الله من ذلك.
 فالعالم المادي اذاً موجود. والكائنات موجودة. وبالتبعية التأكيد
 ممكن نظراً لوجود العالم وما فيه فالانسان اذاً قادر ان يتأكد بعض
 حقايق. وبالنتيجة فهناك حقايق راهنة يمكن الاعتماد على صحتها
 ذلك برهان يؤيده كثير من الموجبات. فالتأكيد يشمل مرتبة
 الصنائع والفنون ومرتبة العقائد الدينية. وهو مدرك في هذه كما
 في تلك

قد يؤخذ التأكيد على ثلاثة ضروب. اولها معقول. ثانيها مادي
 ثالثها ادبي. فالمعقول هو نتيجة افعال الضمير وقوة البرهان. ومجرد
 التصديق والافتناع الباطن ويعتمد على جوهر الاشياء وعلى مبادي
 الحاق المعلولات بعلمها او نسبة بعضها الى بعض جوهرياً. فكل ما
 بني على هذا التأكيد يمتنع كون حقيقته على غير وجه مثاله أكيد هو
 عقلاً ان الكل اعظم من جزءه وانه ليس معلول من دون علة
 التأكيد المادي هو نتيجة تأثرات الحواس. ويعتمد على
 النواميس الطبيعية التي مالم يعثرها تغير يمتنع ان يكون الشيء على

غير الوجه المرسوم منها . مثالة أكيد هو مادياً ان الحجر المرشوق في
 الهواء يهبط نحو الارض . وان الانسان الملقى في اتون يفقد الحيوة
 - التاكيد الادبي هو نتيجة الافعال الادبية والصناعية والحوادث
 المشهود بها . ويعتمد على الصواب والافتناع والنحو والمصطلحات
 والانفعالات النفسانية فتلك جميعها محرركات اعنيادية لاعمال البشر
 مثالة أكيد هو ادبياً ان سكان باريس لا يمكنهم ان يجمعوا على تأكيد
 امر كانه حقيقي حال كونه كاذباً^(١)

(١) على الحقيقة ليس الأنوع واحد من التاكيد ويراد به الاعتماد الباطن على
 الجودة والحكمة والصدق الالهي . على ان التاكيد العقلي انما يعتمد على الحاسة النفسانية
 التي قد غرسها اليد الالهية في كل منا . وهذه الحاسة هي عمدة علم العقولات
 ومبدأ باطن له الا انها تعتمد على صدق الله الذي غرسها . ومثالة التاكيد المادي
 انما يعتمد على النواميس المنتظمة والمستقيمة التي رسمتها الحكمة الالهية على الكائنات
 باجمعا . فلو لا هذا الاعتماد لما كان التاكيد المادي تأكيداً . وقل هكذا في التاكيد
 الادبي فانه انما يقترض باننا لو كنا في ضلال من جهته لكان الله مطالباً بضلالنا
 تعالى الله عن افتراض كهذا فانه نقص في حثانيته جل شأنه ولذلك فالتاكيد
 الادبي والمادي والعقلي انما يعتمد ابتدائياً على الصدق الالهي . وبالتبعية فليس بمحصر
 القول الأنوع واحد من التاكيد ويراد به الاعتماد الباطن على الجودة والحكمة
 والصدق الالهي

وزد على ذلك ان الحقائق أما جلية بذاتها او اتاجية . مثال الاولى الكل
 اعظم من جزئه . لا يجب ان تصنع بالغير ما لانود صنعة بنا . مثال الثانية ثلاث
 زوايا المثلث الزوايا تعادله زاويتين مستقيمتين . يجب ان تصنع خيراً مع الهناجين

فهذه الضروب الثلاثة من التأكيد تنوع في مبادئها ولكن ما لها واحد وهو افادة الصدق. على ان نواميس العالم الادبي ليست بذاتها اقل صدقاً من نواميس العالم المادي وكلاهما لا يمتاز قوة عن النواميس المعقولة المعتمدة على جوهر الاشياء فانه لا امر لا يشوبه ريب تبعاً لما عُرف من خصال الجنس البشري وخواصه ان من كان مالكا صحة قواه العقلية لا يرمي بنفسه في وهدة (فذلك تأكيد ادبي) ومثله ان كرة المدفع المرشوقة في الهواء ستنتهي بالسقوط (فذلك تأكيد مادي) وهاتان الحقيقتان تعادلان صدقاً الحقيقة التالية وهي ان ما كان مربعا لا يكون مستديراً معاً (فذلك تأكيد عقلي) والوجه في وحدة ما ل هذه الضروب الثلاثة من التأكيد انما هو وحدة صانعها وواضع النواميس المعتمدة عليها. فهو ذو جودة وحكمة وحقانية لاحد لها.

اذا استطعنا. فهاك رتبتان من التأكيد. الاولى جليلة بذاتها والثانية اتاجية. ولكن لما كانت الحقيقة الحاصلة عن التأكيد الاتاجي لاثنيين لهما ليسلم بها ما لم تعتمد على المبادئ الجلية بذاتها كان مرجع التأكيد الاتاجي الى التأكيد الجلي بذاته او القطعي الذي مبدؤه وركنه هو الحاسة الانسانية المغروسة في كل من البشر. والاعتماد على صدق مشرع النواميس الطبيعية ومبدع البنية الانسانية. اذا ليس الا نوع واحد من التأكيد. ثم ان معرفة الحقائق قد تؤخذ على وجهين احدهما نظراً الى الله وثانيهما نظراً الى الانسان. فنظراً الى الله تعالى انما هي معرفة كاملة لكل الكائنات مع روابطها. اما نظراً الى الانسان فهي تصور الكائنات وروابطها حسبما تدرك من الفهم والتصديق السليم

فالتوايميس المرسومة منه تعالى لصيانة تلك الحقائق لانتزال خاضعة
لسلطة مبدعها. ولم تكن لتخضع للتأثرات المغايرة من دون
ارادته. فهي على ما فيها من التنوع تأول لافادة الصدق والتاكيد
على حدٍّ متساوٍ

فصح القول اذا ان التاكيد واحد بذاته انما اوجه التوصل اليه
متعددة. لان الحقائق تظهر للنفس تارة بواسطة حسها الباطن .
وحيثا بواسطة العالم المادي والكائنات الطبيعية . ووقتاً بواسطة
العالم الغير المادي (المراد به جوهر الاشياء والقضايا المجلية الصدق
والمبادي المعقولة والحقائق الأدبية واعتبار شهادة التواتر واستخراج
نتائج مستقيمة من مبادئ جليلة ثم الحقائق الفايقية الطبيعية). فالنفس
في الحالة الاولى تبني حكمها على الحاسة النفسانية وبالثانية على شهادة
الحواس وبالثالثة على الصدق المبين والشهادة البشرية ثم الوحي
وعلى هذا فاجه البلوغ الى تصديق او حكم صحيح . ثم الوسائل
المتعددة الموصلة الفهم الى التاكيد العقلي والمادي والأدبي هي خمس .
ويراد بها الحاسة النفسانية . شهادة الحواس . الصدق المبين . شهادة
البشر . الوحي .

. اولاً يراد بالحاسة النفسانية اشعار النفس الباطن بواقعة حالها

وتأثيراتها الداخلة الملازمة لها^(١) كالسرور والحزن والادراك
والارادة وغير ذلك. ثانياً يراد بشهادة الحواس اعتماد النفس على
الحواس في تصديقها وجود الاجسام مع بعض خواصها كتصديقها
وجود الشجر والملوح وغيره لدى مشاهدتها ذلك. ثالثاً يراد
بالصدق المبين اعتماد النفس على القضايا الجلية والمباني العقلية
والحقائق المستنتجة باستقامة من تلك المباني مثاله الكل اعظم من
جزءه. لا بد من علة اولى للمعلولات. ثلث زوايا المثلث المستقيم
الخطوط تعادل زاويتين مستقيمتين. اذا عادلت الالف الباء ثم
حُذِفَ شيء من اليا زال التعادل بينهما. الخير والشر يتباينان
جوهرياً. عمل الخير واجتناب الشر واجب. رابعاً يراد بشهادة
البشر اعتماد النفس على هذه الشهادة في تصديقها الحوادث السالفة
مثاله ترويا افنتحها اليونانيون قيصر قهر سكان فرنسا القدماء.
خامساً يراد بالوحي اعتماد النفس على الصدق الالهي في تصديقها
الامور الفارقة للطبيعة. واحياناً في تصديقها الامور الطبيعية مثاله
ابن الله مساو الاب. عبادة الخالق فرض على مخلوقاته

(١) يراد بالتأثيرات الملازمة ما لم يكن مستفاداً من الخارج فيخص بالحاسة
النفسانية طبعاً. واما ما كان مستفاداً من الخارج فهو غير ملازم

في الحاسة النفسانية

النفس من طبعها ان تشعر بالتأثرات الملازمة لها فهذا ما يراد به الحاسة النفسانية فانها تحل النفس على التأمل في ذاتها والاتفات الى التأثيرات الملازمة لها . فمنها يستفيد كل عاقل تأكيد كونه موجوداً وهي قياس الواجبات المرتبة على كل من الناموس الطبيعي . ومنها تستفيد النفس معرفة ذاتها اي كونها جوهرًا بسيطًا يتصرف بقواه المختلفة التي لا تنزل عاملة على التوالي ومن هذه المعرفة تصور النفس ماهية الاشياء وقيامها بذاتها وعللها ومعلولاتها وانفرادها واجتماعها والابدية والزمان . ثم من هذه المبادي تلتفت النفس الى الكائنات الخارجة فتصل الى تصور الكيان المطلق والعلة الاولى التي هي الله ومنه تنتقل الى الخلائق ومتعلقاتها متأملة في نظامها وتعدادها ومسجة مبدعها العظيم

قضية اولى

ان الحاسة النفسانية هي دليل للتصديق ذو صحة معقولة والمراد بذلك . أن تشعر النفس باطنًا بالتأثرات الملازمة لها فيكون عقلياً مؤكداً ان اشعارها بذلك حقيقة لا ريب فيها . على ان النفس تشعر طبعاً بكل التأثيرات الملازمة لها . اي انها تعرف حالها وافعالها الباطنة الخ فلو لم تكن الحاسة النفسانية دليلاً للتصديق ذا صحة

معقولة . او بالحري لو كانت تلك الحاسة قابلة ان تغشنا ولا تزال حاسةً لصح القول انها موجودة وغير موجودة معا . فموجودة لاننا نشعر بمفاعيلها وغير موجودة لاننا نكون مغشوشين باعتمادنا على وجودها وذلك من المستحيلات . فالحاسة النفسانية اذا هي دليلٌ للتصديق صادق ضرورة وعقلياً وقد اعترض قومٌ استخفافاً بصحة الاعتماد على هذه الحاسة بأن قالوا انها تؤكد في موضوع واحد وبوقت واحد وجود الحر والبرد فاذا صدقها محلٌ للاشتباه . الجواب . كلاً . لان الحاسة النفسانية لا تؤكد ابداً وجود حرٍ وبرد في موضوع واحد وبوقت واحد . فذلك يكون كتاكيد من شهد ان جسماً واحداً منبسط ومنقبض معاً في جزء واحد من اجزائه وهو تناقض محض . فلو قيل انها تشير الى احتمال النفس ببرهه واحدة تأثرات حرٍ وبرد في اعضاء مختلفة من الجسم لسلمنا . ولكن من المتضادات ان النفس التي هي جوهرٌ بسيط غير متجزئٍ تتأثر محضاً كالا جسام المتجزئة منفعة بجرٍ وبرد او بانبساط وانقباض في برهه واحدة

قضية ثانية

ان الحاسة النفسانية هي دليل الحق الرئيسي الذي نعتمد عليه في تصديقنا اثنالاف الموضوعات او تنافيتها حسبما تظهر لنا . ويراد

بذلك أن يظهر الموضوع للنفس تحت هيئة لم يكن هو عليها حقيقة وهي افتراضه كذلك. فذلك الافتراض صادق نظراً للنفس وغير صادق نظراً للموضوع. على أن الدليل الرئيسي لمعرفة الحق يقتضي أولاً ارتباطاً ضرورياً بالحق نفسه الذي شأنه أن يقينا الضلال. ثانياً أن يكون بيننا وبيننا وغير ملتبس لكي يصح الاعتماد عليه. ثالثاً أن يصح وقوعه موقع الجواب النهائي الذي نعطيه إذا ما سئلنا لماذا نحن متحققون أمراً. والحال أن الحاسة النفسانية تمتلك هذه المقننات الثلاثة عندما نعلم عليها في تصديقنا اثلاث الموضوعات أو تنافها حسبما تظهر لنا. على أنها أولاً مرتبطة ضرورة بالحق مثاله أنه افترض هذا الحائط ايض لأنه يبان لي كذلك فاعتمادي على الحاسة النفسانية في تصديقي هذا هو مرتبط بالحق ضرورة وهو بالضرورة صادق لأن سواء كان الحائط ايض أو غير ايض في ذاته فهو حقاً ايض نسبة إلى. لأن نفسي متأثرة بهذا اللون والحاسة النفسانية تشعر بهذا التأثير. ولما لم تكن هذه الحاسة إلا بيان تأثيرات النفس دون التفات إلى حقيقة الموضوع الخارج كان الحائط من ثم ايض نظراً إلى فصيح إذاً أولاً أن الحاسة النفسانية مرتبطة بالحق ضرورة إذا جملتنا على تصديق الموضوعات حسبما تظهر لنا. ثانياً الحاسة النفسانية بينة وغير ملتبسة لأنها كائنة في النفس التي بواسطتها

تطَّلِع على ذاتها وتشاهد واقعة حالها وتشعر بالتأثرات الملازمة لها
فصح إذاً ان هذه الحاسة بينةٌ وغير متبسة . ثالثاً يصح وقوعها موقع
الجواب النهائي الذي نعطيه اذا ما سئلنا لماذا نحن مصدقون امراً
ما . فلو سئلنا مثلاً لماذا نحن مصدقون ان هذا الحائط ايض لجاوبنا
نهائياً ان ضميرنا وحاسيتنا النفسانية تبين لنا بان نفسنا متأثرة بهذا
اللون . فصح إذاً ان الحاسة النفسانية يصح وقوعها موقع الجواب
النهائي الذي نعطيه اذا ما سئلنا لماذا نحن مصدقون امراً ما .
وبالاجمال قد تبين ان هذه الحاسة لها كل مقتضيات الدليل
الرئيسي لتقوم مقامه فيصح الاعتماد عليها في تصديق اثتلاف
الموضوعات او تنافيتها ومن ثم فهي ذلك الدليل

في شهادة الحواس

ان النفس تبصر الاشياء المادية والموضوعات الطبيعية بواسطة
القوى الخمس التي هي الحواس ويراد بها النظر والشم والذوق
والسمع واللمس . فهي تبعاً لشيخرون نوافذ بها تبصر النفس الاجسام
الخارجة فتصورها اما في حالتها البسيطة كتصور الشجر او في
حالتها المتنوعة كتصور الزوبعة (اي الهواء في اضطراب) والصوت
(اي رنين الهواء) او عند اتصالها باحدى القوى كالرائحة

والطعم الخ^(١)

والحسُّ بالاجمال هو تأثر متصل الى النفس بواسطة الجسم عند ماسِّه الاجسام الآخر واقتياله مفاعيلها اما باستقامة او بواسطة ما^(٢) وربما تؤمَّ ان مبدأ الحسِّ هو الموضوعات الخارجة والحواس معها حال كونها ليست الا محركات له وفاعلات به فان نمدد يدنا الى آتون نتأثر ألماً يتصل الينا باليد ومحركه هو النار فذاك التأثر هو حس ويُظن ان مبدأ اليد والنار وانما هما محرَّكان له وفاعلان به والتأثر الحاصل عن تلك المحركات والعوامل

(١) يراد بحاسة البصر العين فيها نميز عدداً وافراً من الاجسام مع كثير من صفاتها كالمساحة والهيئة والسكون والحركة الخ اما المسافة فلا يكفي البصر لتقديرها لان الباصرة تميز الالوان على الحقيقة نظراً لنصاعتها وثخوبها او بعدها وقربها ولكن تميز المسافة وتقدير البعد انما يختص باللمس ومن المعرفة الناشئة عن اللمس والنظر تبلغ الى تقدير المسافة حاسة الشم يراد بها الانف فيه نميز الريح وما يتعلق بها . حاسة الذوق يراد بها الحلق واللسان فيها نميز طعم المأكول وانواعها وهذا الطعم يختلف على اختلاف وضع اجهزة حاسة الذوق في كل منا . حاسة السمع الأذن فيها نميز الاصوات وانواعها . حاسة اللمس سطح البدن مجملته وخاصة اليد والاصابع فيها نميز عدداً وافراً من الاجسام وكثيراً من صفاتها كالصلابة والحرارة الخ (٢) ان الاجسام وتأثيراتها الرئيسية قد تتصل باستقامة بالجسم بواسطة الذوق واللمس . وقد تتصل بواسطة كالنظر والسمع فانها بجناحان الى النور والهواء

يدعى شهادة الحواس^(١)

ولكي تكون شهادة الحواس دليلاً يفيدنا البلوغ الى الحق يقتضي
اولاً ان تكون موافقة الصواب . فان نقص هذا الشرط لاعتماد على
تلك الشهادة متى حملتنا حواسنا على ان تثبت للاجسام ما ليس لها
من الصفات . مثاله ان نفترض مصدقين ان للشمس متراً واحداً
من القطر وان الالوان مستقرة في الزهور الخ^(٢) ثانياً ان تكون في حالة
الانتباه واليقظة . ولذلك فشهادة الحواس الراقدة لا تفيد صدقاً .
ثالثاً ان تكون مستخدمة في محلها اعني ان كل حاسة تقوم بوظيفتها
كالنظر لتمييز الالوان واللمس الاجسام الخ . رابعاً ان تكون لدى
اتصالها بالموضوعات المتنوعة صحيحة وسالمة من كل عجز فاذا تقرر
ذلك

نأتي بالقضية الاولى

ان شهادة الحواس هي لتصديق الماديات دليل ذو صحة
طبيعية . والمراد بذلك ان تعرف النفس بواسطة طبيعية وجود

(١) ان محركات التأثير في الاجسام الخارجة ومفاعيلها على الحواس . ولكن
ما هو مبدأ هذه التأثيرات وكيف تتصل بالنفس وتحركها لان تفكر . فهذا مشكل
قد عجز عن حله اعظم المحققين (٢) ان الالوان ليست مستقرة بل مكتسبة
من الضياء ومنجذبة نحو المواد التي من خواصها الطبيعية ان تجذب اليها تلك الالوان
ومن هنا يصدر اختلاف الالوان لدى الاعين

جسم ما او بعض خاصاته كالحجم واللون الخ فيكون وجود ذلك
 الجسم او تلك الخاصة أكيداً مادياً . مثاله ان ارشق حجراً في الهواء
 فاكون متاكداً مادياً ان سيسقط لان ناموس الثاقل يضمن لي صحة
 ذلك . وان اشاهد قصداً فاكون متاكداً مادياً باني لست معائناً
 كوخاً لان ناموس المناظر يضمن لي ذلك فاذا شهادة الحواس
 لتصديق الماديات هي دليل ذو صحة طبيعية

الفضية الثانية

ان شهادة الحواس لتصديق وجود الاجسام بوجه عام هي
 دليل صادق عقلياً والمراد بذلك ان هذه الشهادة تؤكد لنا وجود
 الاجسام بوجه عام تأكيداً عقلياً على انها تفيدنا اقتناعاً عاماً ثابتاً
 راسخاً بوجود الاجسام . قلنا اولاً اقتناعاً عاماً . ففي كل الازمنة
 والامكنة الحكماء والجهلاء الشبان والشيوخ المؤمنون والغير المؤمنين
 المحققون والغير المحققين وجميع البشر اجمالاً قد اعتقدوا ويعتقدون
 تبعاً لشهادة حواسهم بوجود الاجسام . وأهل الارتياب انفسهم بيناً
 هم ينكرون هذه الحقيقة قولاً فينادون بها عملاً لان انكارهم ذاته هو
 ايجاب وها التواريخ والمؤلفات البشرية تؤيد لنا ذلك . فصيح اذاً
 ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد من شهادة الحواس هو اقتناع
 عام . قلنا ثانياً اقتناعاً ثابتاً فاذا فحص كل منا ذاته يجد اقتناعاً

كاملاً مستقراً في نفسه يشهد له بوجود الاجسام وذلك الاقتناع
انما ينشأ عن تأثر حواسه من الاجسام الأخر. فالحاسة النفسانية
لا تترك سبيلاً للشك في ذلك. فصحّ اذاً ان الاقتناع بوجود
الاجسام المستفاد بواسطة الحواس هو اقتناع ثابت. قلنا ثالثاً
اقتناعاً راسخاً فباطلاً يتشبّه باقناع ذاته من توهم ان لاحقيقة لوجود
الاجسام فطالما نحن نشعر بالجوع والبرد والخوف الخ. نرى الحق
يرغمنا بالتسليم أن لنا جسماً ينجّل التأثيرات ويشعر بالاحتياجات
وان اجساماً آخر تعمل فيه وتأثر عليه. فصحّ اذاً ان الاقتناع بوجود
الاجسام المستفاد بواسطة الحواس هو اقتناع راسخ. وقد تبين انه
ثابت وعام فصدق القول اذاً ان شهادة الحواس تفيدنا اقتناعاً
عاماً ثابتاً راسخاً بوجود الاجسام

وهذا الاقتناع ينشأ عن تأكيد باطن بان الاجسام كائنة وما
ذاك الا لان الله هو واضع هذا الاقتناع. فهو تعالى قد أهبط النفس
لتأثر تأثراً عميقاً راسخاً لا شبهة به بواسطة الحواس وهذا التأهب
هو ملازم لنا وخاص بطبيعتنا ومستقر فينا فاذا هوات من الله .
والا فمن يصدر. أم من النفس ذاتها والحال لو كان منها لا يمكنها
ابطالها واستبدالها بغيره . ام من جسدنا والحال ان جسدنا ليس الا
مادة ضعيفة وقاصرة عن العمل بذاتها . ام هل تراه صادراً من فهم

مخلوق خارج عنا . والحال لا عمل في النفس لاي فهم مخلوق كان
 الأبا مبدء الاول وارادته جل شانه . فصح اذا ان تاهب
 النفس لان تستفيد تأكيداً جلياً تاماً . بواسطة الحواس هو عمل اليد
 الالهية . وبالتبعية ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد بواسطة
 تأثرات الحواس هو اكيد نظرياً . فصدق القول اذا ان شهادة
 الحواس لتصدق وجود الاجسام بوجه عام هي دليل صادق عقلياً .

في الصدق المبين

ان النفس بواسطة الصدق المبين تستفيد معرفة الخارج
 العقلي المراد به جوهر الاشياء . والقضايا القطعية . والمبادي العقلية
 مع نتائجها فالصدق المبين هو ما اوجب جلياً اثنالاف التصورات
 مع بعضها البعض او تنافيا بنوع غير قابل الرد . والمراد بهذه
 التصورات ما أخذت عن الخارج المعقول كجوهر الاشياء والقضايا
 القطعية الخ . فالصدق المبين يوجب جلياً التسليم بصحة القضايا
 الآتية وهي اولاً الكل اعظم من جزءه . الالف والباء حرفان .
 لانعلمن بالغير ما لانود ان يعمل بنا . ثانياً ان ثلاث زوايا المثلث
 الزوايا المستقيم تعادل زاويتين مستقيمتين . ان الالف ليست ناء .

يجب ان نحسن الى المحتاج متى استطعنا

وللصدق المبين ضربان احدهما مجرد والاخر منتج . فالمجرد ما

وضع بديهياً اي ما سلم به الفهم من أول وهلة مثاله الكل اعظم من
جزءه كما تقدم في الامثلة المذكورة آنفاً. والمنتج ما استلزم من مقدمات
صادقة فسلم به الفهم مثاله ان ثلاث زوايا المثلث الزوايا المستقيم
تعادل زاويتين مستقيمتين كما سبق في الامثلة المار ذكرها

قضية أولى

ان الصدق المبين هو دليل للتصديق صادق عقلياً اي أن
يعتمد فهمنا على الصدق المبين في تصديقه امرأ ما فتصديقه يكون
أكيداً عقلياً لان الصدق المبين لا يمكن ان يغشنا ابداً والألا لالزمننا
ان نسلم بوجوده وعدمه معاً. فبوجوده لاننا نشعر بصحته وصدقته من
دون شبهة اوريب. وبعدمه لانه يحسب غاشاً كاذباً وبالتبعية غير
موجود وذلك محال. فالصدق المبين اذاً غير قابل ان يغشنا
فثبت انه دليل للتصديق صادق عقلياً. وزد على ذلك ان الصدق
المبين ليس الأبيان جوهر الاشياء لدى الفهم واقتساره على التسليم
بتناسبها او تنافها مع بعضها البعض فاذاً هو دليل للتصديق صادق
عقلياً لان جوهر الاشياء لا يتغير ولا يستطيع الفهم التمتع من ادراكه
فلو امكن الضلال في ذلك لوجب ان الموضوعات الداخلة تحت
الصدق المبين تكون ولا تكون معاً وذلك محال فاذاً الصدق المبين
هو دليل للتصديق صادق عقلياً

وعلى الفهم ان لا يتجاوز حدود الصدق المبين مجرداً كان
او منتجاً لان مادون ذلك وما فوق قد يعثره الابهام وقد لا يفيد
الصدق المجلي

قضية ثانية

ان الصدق المبين هو دليل الحق ابتداءً في تصديق الاشياء
كما هي بذاتها اعني ان يعتمد فهمنا على الصدق المبين في تصديقه شيئاً
ما فذاك التصديق صادق لا محالة . على ان الصدق المبين يعتمد على
ثلاثة مقتضيات يفترضها الدليل الابتداعي في معرفة الحق ويراد
بها اولاً ان الصدق المبين مرتبط بالحق ضرورة مثالة الكل اعظم من
جزئه . لانعلمن بالغير ما لانود ان يُعمل بنا . ثلاث زوايا المثلث
الزوايا المستقيم تعادل زاويتين مستقيمتين . فهذه القضايا البينة
الصدق هي مرتبطة بالحق ضرورة لان جوهر موضوعاتها يستلزم ذلك
فالصدق المبين اذا مرتبط بالحق ضرورة . على اننا لو افترضنا
الخلاف لما استطعنا ان نجد واسطة طبيعية لمعرفة حقيقة الحوادث
الخارجة المعقولة مجردة كانت او منتجة . والحال ان حقانية الكيان
الاعظم لاتسمح بذلك والحاسة النفسانية تدحضه صريحاً . بناءً
عليه التصديق المستند على الصدق المبين هو صحيح ضرورة . وبالتبعية
هو بالضرورة مرتبط بالحق . ثانياً ان الصدق المبين هو بين وغير

ملتبس فيعادل أو يسمو ببيانهِ على كل أفعال النفس الأكثر بياناً .
لأنهُ يشمل حدّ الأشياء جوهرياً فهو من ثم كل البيان . ثالثاً ان
الصدق المبين يقع موقع الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا سئلنا لماذا
نحن مصدقون امراً ما . مثاله ان نسأله لماذا نحن مصدقون ان
الكل اعظم من جزئهِ وإنهُ لا يجب ان نعمل بالغير الخ فنجيب حالاً
آمين الضلال اننا مصدقون ذلك لأنه معتمد على الصدق المبين .
ولذلك فهو جليّ وبين بذاته . فصحّ اذاً ان الصدق المبين هو
الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا سئلنا لماذا نحن مصدقون امراً ما .
وقد تقدم الايضاح بانه مرتبط بالحق ضرورة وإنهُ بين فصدق
القول بالجملة ان الصدق المبين يعتمد على مقتضيات دليل الحق
ابتدائياً في تصديق الأشياء كما هي بذاتها وبالتالي فهو ذلك الدليل
نفسه . الاّ أنه يجب الاحتراز من توهم وجود الصدق المبين لاسيما
في القضايا المنتجة حال كونه غير موجود . فعدم التروّي يخذعنا
والتعمق في البحث يملأنا وخيال الصدق يوهنا الحقيقة فلكي نجنب هذه
المخدورات يقتضي ان نصغي لصوت الصواب . ولكن قد يتغلب اننا
لأنود الرشد أو الارشاد

في شهادة البشر

ان الملكة الخارجة المعقولة تتضمن فضلاً عن مرتبة الحقائق

التي تكلمنا عنها آنفاً مراتب أخرى من الحقائق المهمة . يعتمد بعضها على الصدق البشري او يكون مستنداً على النوااميس الطبيعية الغير المكتشفة . من ذلك جملة حقائق اديية وصناعية وبعضها يحدث بعيداً عنا او يكون قد تقدمنا . من ذلك الحوادث التاريخية . فكلها تنصل معرفتها الى النفس بواسطة شهادة البشر ويراد بها اتفاق عدد معلوم من الانام في رواية حادثة ما

ولما كانت شهادة البشر بذاتها غير منزهة عن الضلال
وجب ان يقاس اعتبارها على قياس صدق ناقلها وعلى جوهر
الحادثة المنقولة والمؤيدات التي تؤكد كدها مطلقاً ان ناقل الحوادث
أما انهم شاهدوها عياناً او انهم رويوها عن غيرهم . فالولئك يدعون
شهود عيان وهؤلاء شهود سماع او مؤرخين فالولاء ان المؤرخين أما
انهم معاصرون الحوادث او متأخرون عنها . فان تمت في زمانهم
فهم المعاصرون . وان نقد منهم فهم المتأخرون . ثانياً ان المواد المروية او
المنقولة اما ان تكون اديية او صناعية او تاريخية . فالادبية هي التعاليم
الملاحظة سلوكنا والمرتبة واجباتنا الطبيعية . والصناعية هي الحقائق
المكتشفة والمعتبرة عند المحققين ذوي الدقة . وقد يسلم بها كمبادي
قطعية على نوع ما . والتاريخية هي كل الحوادث التي جرت ولم
نشاهدها فينقلها التاريخ لنا . وهذه الانواع الثلاثة من المواد قد

تكون معاصرة لنا او متقدمة علينا . خاصة او عامة . مهمة او غير مهمة . مناسبة التفاضلات السابق تصديقها او منافية لها . واضحة او مشكلة . طبيعية او فائقة الطبيعة . فتكون معاصرة اذا تمت في مدة حياة المورخ فان تقدمته كانت سالفة . وتكون خاصة اذا استندت على شهادة القليلين فان كثر عدد الشهود اصبحت عامة . وتكون مهمة اذا انطوت على امور مفيدة او ارتبطت بمجداث مهمة . وتكون مناسبة التفاضلات السابق تصديقها اذا ناسبت ذوق العامة واراها فان ناقضتها كانت منافية التفاضلات . وتكون واضحة اذا تيسر فهمها عند العامة والافهي مشكلة . وتكون طبيعية اذا ناسبة النواميس الطبيعية المألوفة فان ناقضتها كانت فائقة الطبيعة . ثالثا لكي يصح الاعتماد التام على صدق شهادة البشر يقتضي ان المواد التاريخية ترافقها عدة مؤيدات . فان كانت تلك المواد ادبية او صناعية وجب اولا ان تكون ممكنة وموافقة الصواب . وهذا بين . ثانيا ان تكون ذات اهمية لان الامور تقتضي مجتأ واکثرأا على حسب اهميتها . ثالثا ان تكون مستندة صریحا على شهادة اناهم محققين وبعيدین من الخداع والاختداع فلا يشك بصدق شهادتهم . رابعا ان تكون منتقلة بتسليم متسلسل فلا يعترضها تغيير جوهری . فان كانت المواد التاريخية عبارة عن حوادث سالفة كان حکما على ما ذکر اولاً وثانياً وثالثاً

في حكم المواد الادبية والصناعية ثم وجب رابعاً ان تكون مرتبطة مع حوادث متأخرة عنها وداعية اليها بيان امرها . لان حوادث هذه صنعتها تشير طبعاً الى التي سلفتها واوجبت حدوثها . خامساً ان تكون بينة ومقررة حتى من الذين يحاولون انكارها او على الاقل ان لا تكون محلاً لانتقاد صوابي . فاذ نقرر ذلك نأتي

بالفضبة الاولى

وهي ان شهادة البشر في المواد الادبية والصناعية ذات المؤيدات المقررة انفاً هي دليل للتصديق منزلة عن الضلال وصادق صوابياً اي انها تفيدنا تأكيداً صوابياً محضاً فيما يناط بالحوادث الادبية والصناعية

فشهادة البشر في الحوادث المشار اليها وتحت المؤيدات المقدم ذكرها انفاً ليست الا الراي العام في اسي درجاته او هي رأي سديد لا يدع لاحد محلاً للشك ويبين على الفور صدق المسئلة او كذبها . او هي عبارة عن حقايق راهنة قد ختمت عليها يد القدمية فانزلت منزلة الناموس . فشهادة البشر اذاً في مثل الحوادث المقدم بيانها هي دليل منزلة عن الضلال

على انه لو امكن ان الشهادة البشرية تخدعنا في مثل هذه المواد لوجب ان نسلم بوجود عمدة مؤلفة من جم غفير من البشر

أغلبهم ممتازون بفضلهم وكرامتهم ومعارفهم ومنهم من لا يعرف أحدهم
 الآخر. وإن تكون هذه العدة مؤلفة على غير قصدٍ أو حجةٍ أو (فائدة)
 بل إن غايتها الوحيدة خداع الآخرين فيما يلايم حادثة مهمة ومشتهرة.
 والحال أن امكانية إقامة كذا عمدة مما ينافي كل نوايس الصواب
 والعوايد الأكثر اهمية واعتباراً عند عموم البشر. وبالتالي فتصديق
 نشور ميتٍ لأسهل من تصديق امكانيتها. على أن نشور الميت إنما
 ينافي النوايس الطبيعية ولكن عمدة كهذه إنما تغاير النوايس الصوابية
 وإمكان كلاهما يقتضي معجزة.. إلا أن معجزة نشور الميت هي لايفةٌ
 بصانعها خلافاً لحارقة قيام تلك العدة. فإن نشر الله ميتاً اظهارة
 لجودته عزَّ شأنه أو تأييداً لبعض الحقايق العظي فذاك شاهدٌ لقدرته
 الغير المحدودة. ولكن إن خرق الله ترانسب الالفه وأوقف محرّكات
 الاعمال الصوابية أو حمل البشر على تجاوز كل النوايس المعتمد
 عليها سلوكهم وذلك كله خداعاً للبعض فذا صنع قدرة خالية من
 الحكمة الملازمة له تعالى فتحاش الله عن مكرٍ مستكره كهذا. إذا
 هو امرٌ أكثر امكاناً أن ينشر ميتٌ من أن يتواطء جمٌّ غفيرٌ من
 الناس المختلفي الأهواء والآراء على خداع الآخرين فيما يتعلق بمحادثة
 اذنية أو صناعية ذات المويّدات المقدم ايرادها أنقلو ذلك من دون
 داعٍ. وبالتالي صدق القول أن شهادة البشر هي دليلٌ صادقٌ منزّه

عن الضلال في تصديق المواد الأدبية والصناعية

الفصل الثانية

ان شهادة البشر في المواد التاريخية ذات المؤيدات المقررة
أنفاهي حقاً صادقة صواباً وذلك أولاً فيما يتعلق بالمواد الطبيعية
سواء كانت معاصرة المورخ أو متقدمة عليه. ثانياً فيما يتعلق بالمواد
الفايقة الطبيعة

قلنا أولاً ان شهادة البشر صادقة صواباً فيما يتعلق بالمواد
الطبيعية المعاصرة المورخ أو المتقدمة عليه. فالمعاهدة انما نتأكد صحتها
اذا رواها لنا شهود غير قابلين للاختداع في الوقوف على حقيقتها وغير
مريدين ان يخدعوا احداً بما يشهدون به او لو انهم ارادوا ذلك لما
استطاعوه. والحال ان كثيراً من المواد المعاصرة المورخين قد اعتمد
على شهود خاضعين لهذه المفترضات. على انه أولاً من الحوادث ما
لا يمكن للشهود بها ان يخدعوا في البحث عن صحتها فيتوقع غالباً ان
شهوداً كثيرين ينقلون حادثة مهمة ومعروفة وسهلة الفهم والمأخذ
عند الجميع. لذلك لا يمكن لشهود حادثة كهذه ان يخدعوا الا اذا
افترضنا بانهم لدى مشاهدتهم اياها قد عدسوا فجأة صحة قواهم جميعها
وعادوا عرضة للاختداع تام وعام. والحال ان اختواضاً مثل هذا ينافي
نواميس الصواب وقد يضيي الباري تعالى معلماً الضلال اذا سمح

بانقلاب فجائي كهذا في النواميس الطبيعية وحاشا لله من ذلك
 فصح أولاً ان من الحوادث ما لا يمكن لرواته ان يندعوا. ثانياً ان من
 الحوادث ما لا يريد رواته ان يندعوا احداً بما يروونه اذ لا مصلحة لهم بذلك
 ومجرد ارتكابهم اياه مما يجلب عليهم الملامة العامة. فترى اي مصلحة
 لمن عاين ثورة فرنسا سنة ١٧٩٣ وما تبعها من التقلبات ان ينكرها.
 لعمرى لو وجد من تجاسر على ذلك لحسب من قسم المعتوهين.
 وذلك بين. وزد عليه ان ما ينافي الطبع ان يتنازل الانسان لدنية
 كهذه. فصح ثانياً ان من الحوادث ما لا يريد رواته ان يندعوا احداً
 بما يروونه

ثالثاً ان من الحوادث ما لا يمكن لرواته ان يندعوا احداً ولو
 تعمدوا ذلك والمراد بهذه الحوادث ما كانت شهيرة وذات اهمية
 عامة. فمشهودها لا يستطيعون ان ينقلوها على خلاف الحقيقة ولو تعمدوا.
 لانه عدا الميل الغريزي بالانسان نحو الحق فحقانية البعض ومصالح
 الآخرين وانفعالات غيرهم لا تدع محلاً لانتصار الضلال في كذا حادث
 والحق بيان باكثر رجلاً على حسب عظم اشتهار الحادثة وكثرة
 الشهود بها. فخلو ان مؤرخاً معاصراً فيصر اراد ان يقنع الجيش
 الروماني بانهم لم يعبروا جبال الألب قط. فهل كان باقي المؤرخين
 اللاتينيين يصمت عنه. لو ان احداً اصحاب الجرائد اليومية في سنة

١٨٢. اعلن ان الاجانب اجلسوا لويس فيليب على عرش الملك
 فهل كان سائر اصحاب الجرائد يصمت عن ادحاض هذا الكذب.
 فصيحاً ثالثاً ان من الحوادث ما لا يمكن للشهود به ان يخذعوا احداً ولو
 تعمداً ذلك. وبالأجمال فقد تبين ان شهادة البشر صادقة ادياً
 فيما يتعلق بالمواد الطبيعية المعاصرة المؤرخ

اما المواد المتقدمة على المؤرخ فالتسليم او التهليل. والتاريخ.
 والآثار القديمة تحقها لنا. لان هذه جميعها مؤيدات تبين الحق بنوع
 اكيد وتسلة الى المتأخرين. فاولاً التقليد وهو وسيلة أكيدة لاثبات
 الحوادث السالفة على انه يتوقع غالباً ان حادثة سهلة المعرفة ومهمة
 ومشتهرة تنصل اليها بسلسلة شهود غير منقطعة بتندي حلقها الاولى
 من الحادثة وتنتهي حلقها الاخيرة بين ايدينا. فسلسلة مثل هذه
 تنقل اليها حادثة ماضية على ثقة. ولما الواضح ان الضلال لا يمكن ان
 يدخل في الجيل الذي تمت فيه الحادثة لكثرة عدد الشهود العيانين
 الذين لا يمكن انهم يخذعون في مسألة سهلة المعرفة ومهمة ومشتهرة
 حسباً تقدم البيان. ثم لا يمكن ان يسري الضلال الى الجيل الثاني
 او الثالث او ما يليه من الاجيال المتأخرة عن الحادثة لان الاجيال
 لا تضل سريعا وبصفة واحدة بل تتوالى رويداً رويداً وبمنوع لا
 ينتبه اليه فالجيل الثاني يشاهد الاول. الاب يعيش مع ابنه وابن

صديقه . فلوسرى الضلال الى الجيل الثاني لانكره وصحة اهل الجيل
الاول الشاهدون بصحته ومثله لوسرى الى الجيل الثالث لانكره اهل
الثاني وهلم جرا . فاذا لامحل لدخول الضلال في الجيل الاول او
في الاجيال المتأخرة عنه . ولذلك فسليلة شهود غير منقطعة تفيدنا
بصدق حدوث مسئلة ما ماضية . فصح اذا ان التقليد هو وسيلة
أكيدة لاثبات الحوادث السالفة . ثانياً التاريخ وهو شهادة صادقة
بصحة الحوادث السالفة . فتبعاً لقواعد الانتقاد الأشد صرامة ان
التاريخ يستحق الثقة اذا كان منزهاً عن الشبه وصادقاً وصحياً . والحال
ان الوقوف على كون التاريخ منصفاً بهذه المؤيدات او غير منصف
سهل . فالأول اذا كانت عليه سمات الجيل المنسوب اليه وإشار الى
خصال المؤرخ مفرقة كانت او مفترضة او شهد المعاصرون بانه عمل
من كتبه فيكون منزهاً عن الشبه اي يكون مؤلفاً حقاً من المؤرخ
المكتفى به . وقد ارتأى المحققون بان الكتاب يحسب منزهاً عن الشبه
متى شهد التقليد المتسلسل منذ تاريخه بصحة نسبته لمن كتبه . ولما
كانت معرفة ذلك سهلة صح ان الوقوف على حالة التاريخ سهل
بالنسبة الى ذلك . ثانياً اذا اثر المؤرخ الحوادث التي يرويها عن
التقليد الراهن وعن الآثار القديمة وكان نصه واراؤه رصينة لا تغرض
فيها كان تاريخه صادقاً اي غير منطوئ الأعلى مواد صادقة أكيدة

والحال ان من قرأ تاريخاً ما عرف بسهولة حالة المؤرخ نسبة لذلك
فصح إذا ان الوقوف على حالة التاريخ باعتبار الصدق او عدمه
سهل. وقد تقدم بانه ليس المؤرخ بمفرده يشهد بما يروي لان
الحوادث قد تمت على رؤس الملافلو كذب بها المؤرخ لشبهة
المعاصرون. والحاجة تدعو الى يسير من التروي لمعرفة هذا
الشجب والحكم في صوابته او عدمها. فواضح إذا اما الوقوف على
حالة التاريخ باعتبار الصدق او عدمه سهل. ثالثاً اذا قبلت نسخ
منعددة من تاريخ واحد خطأ كانت ام طبعاً فتضمنت جوهرية
ذات الحوادث وذات سلسلة المواد التاريخية مختلفة كانت اختلافاً
عرضياً او غير مختلفة كان التاريخ صحيحاً اي منزهاً عن المغايرات
الجوهرية. ولما كان عمل مقابلات كهذه والوقوف على نتائجها سهلاً
كان الوقوف على حالة التاريخ باعتبار الصحة او عدمها سهلاً. وقد
تقدم البيان ان الوقوف على حالته باعتبار كونه منزهاً عن الشبه
او غير منزّه ثم باعتبار كونه صادقاً او غير صادق سهل. فصديق القول
بالاجمال إذا ان التاريخ هو شهادة صادقة بصحة الحوادث السالفة
ثالثاً ان الآثار القديمة هي شهادة صادقة بصحة الحوادث
السالفة فهذه الآثار لها مع عدد من تلك الحوادث حتى الأكثر قدمية
منها علاقات مستقيمة ومستلزمة ضرورة لان تشييد تلك البنايات

لم يكن إلا لداعي هاتيك الحوادث ولكي تحمل آثارها وتخلد ذكرها.
فلو كانت الحوادث أوهاماً لا ضحت تلك الآثار عضداً للكذب
وكان من لازم الضرورة أن جميع المعاصرين يكونون قد عضدوا
الخداع ولم يكن بينهم واحد ذو حقانية وشهامة ليكشف هذا الخداع
إلى الأجيال المتأخرة فذلك محال. فتبين إذاً أن الآثار القديمة
لها علاقات مستقيمة مع كثير من الحوادث. وصدق القول بالتبعية
أن الآثار القديمة هي شهادة صادقة بصحة الحوادث السالفة وقد
سبق البيان أن التاريخ والتقليد هما كذلك أيضاً فصح القول
بالاجمال أن التقليد والتاريخ والآثار القديمة تحقق لنا الحوادث
السالفة والمحال أن هذه جميعها أعوان الشهادة البشرية أو بالحري
عين تلك الشهادة وذلك بين بفتح إذاً أن شهادة البشر صادقة صواباً
فيما يتعلق بالمواد السالفة. وقد سبق البيان أنها صادقة صواباً
فيما يتعلق بالمواد المعاصرة المؤرخ فصدق القول اجمالاً أن
شهادة البشر صادقة صواباً فيما يتعلق بالمواد الطبيعية المعاصرة
المؤرخ أو المتقدمة عليه

قلنا ثانياً أن شهادة البشر هي حقاً صادقة صواباً فيما يتعلق
بالأمور الفارقة الطبيعية. على أن الحوادث الفارقة الطبيعية إنما تنافي
النواميس الطبيعية المألوفة فحوادث مثل هذه يسهل تأكيدها كما

سهل في الحوادث الطبيعية. فتكون معروفة ومهمة ومعتبرة كالحوادث الطبيعية ولا يمكن للشهود العيانيين ان يتخدعوا او يتخدعوا احداً في تلك كما لا يمكنهم في هذه لان معاينة آية سماوية منافية لنواميس الطبيعة ليست باشد صعوبة من معاينتها لو كانت نتيجة تلك النواميس. مثال ذلك ان لمس انسان حي بعد قيامه من الموت لا يختلف عن لمسه حياً قبل موته. فاذا تأكد الحوادث الفارقة الطبيعية هو سهل كالحوادث الطبيعية. ولذلك فشهادة البشر فيما يتعلق بالحوادث الفارقة الطبيعة هي حقاً صادقة صواباً وقد سبق البيان بانها كذلك نظراً الى الحوادث الطبيعية معاصرة كانت اوسا لفة فصدق القول بالاجمال ان شهادة البشر فيها يتعلق بالمواد الطبيعية والفارقة الطبيعة هي حقاً صادقة صواباً واذ نقرر ذلك ظهر جلياً فساد مذهب البيرونيين^(١) وانما كرهاً للجهل نظير جهلهم باني البرهان التالي

قضية منطقية

ان مذهب البيرونيين فاسد سواء ناقض جملة الحقائق

(١) ان البيرونيين نسبة الى بيرون قبل المسيح بسنة ٢٢٠ م من جملة اهل الارتباب الذين يشكون مرتين في الحقائق الاكثر بانياً فينكرون فائدة الشهادة البشرية ولا يحسبون شيئاً أكيداً. فبالاجمال هم اصحاب الارتباب العام

الادبية والصناعية والتاريخية اواني كل رتبة منها على حدتها
على انه ما ينافي الصواب التسليم بمبدأ مغاير المبادي الطبيعية
وهادم الديانة ومناف روابط الهيئة الاجتماعية . والحال ان طريقة
اليرونيين هي كذلك اعني انها اريباب عام في الحقائق الادبية
والصناعية والتاريخية سواء اعبرت بمجملتها او بافرادها

فالارتياب العام في الحقائق الادبية والصناعية والتاريخية
مجهل هو اولاً مغاير المبادي الطبيعية المغروزة جوهر يافي النفس . لانه
من مستلزمات الطبيعة البشرية تصديق الحقائق المهمة والمشتهرة
والسهلة المعرفة متى اتصلت اليها من عددٍ وافٍ من الاشهاد
العيانيين من كل سنٍ ومرتبة ومذهب . فمن المحققين كما والاميين
من اناسٍ مختلفي الوطن والعوائد والمصطلحات والتفاوتات او من
نامٍ قليلي العدد ولكنهم عرفوا بالاستقامة واصابة الفكر وسمو الفضل
ولم يكن لهم مصلحة ان يغشوا الغير وكان الكذبُ مما يضرهم . فالصواب
بدلنا ان شهوداً كهؤلاء لا يقبلون الخداع او الاتخداع . على ان اتفاهم على
المكر او امكان اتخداعهم والحال هذه ينافي النواميس التي يعتمد الصواب
عليها منافاةً ليست باقل مما ينافي النواميس المعقولة (المينافيزيكية)
كون الشيء الواحد مربعاً ومستديرآ معاً . فمن شك عن جدٍ في
التقلبات التي طرأت على حالة فرائسا القديمة بالنظر الى حالتها

الحاضرة . او من ارتاب في تناقل الهوا الذي بينه غاليلوس وعضده
تور بحيلي . ومن انكر وجود نينوس وبريام والاسكندر العظيم
ولويس الرابع عشر لم يكن اهلاً ان يسمى عاقلاً . ومن قال بغير هزل
اني مرتاب في حقيقة وجود اجدادي لاني لم أرهم فقد استحق سجن
المجانين اذ انه اليق به من قصاص العاقلين فصيح اذ ان الارتياب
العام في الحقائق الادبية والصناعية والتاريخية هو مغائر المبادي
الطبيعية

ثانياً هو هادم الديانة . على ان الديانة الحقيقية حتى والمذاهب
الكاذبة ايضاً انما تعقد باجمعها على مبادي ادبية وصناعية وتاريخية
فالعقائد المفترضة من تلك الاديان هي من قبيل المبادي الادبية .
والمعجزات المصنوعة لتأييدها حقيقة كانت او كاذبة هي من قبيل
المبادي الصناعية ثم التاريخ يد لنا على منشي الديانة وهيئة ابتدائها
ونموها واساس الذين آمنوا بها اولاً والوسائل المستعملة لانتشارها ثم
نجاحها وغير ذلك . والحال لو سلمنا مجواز الارتياب لهدمنا ركن
الاديان مما كانت وتركانها متزعزعة ومتلاشية . لان الريب
نقيض الاعتقاد . وعدم الايمان عبارة عن بطلان الذبيحة . وبطلان
الذبيحة هو بطلان الديانة . فالمسيحي الذي لا يحسب المعمودية الا
رسماً وضع في الحبل الثالث . ولا يفترض كسوف الشمس حين

موت الخلق الأحداث طيعية بكل ظروفها . او المسيحي الذي يرتاب في حقيقة وجود المسيح انما يعتبر الديانة المسيحية وهما فارغاً . ومثله اهل المذاهب الأخر اذا كانوا مرتابين في ديانتهم فالأجدر بهم ان يمزقوا مصاحفها . فصيح اذاً ان الارتباب العام في الحقائق الأدبية والصناعية والتاريخية مما يهدم الديانة

ثالثاً هو منافِ روابط الهيئة الاجتماعية . اذ ان كل هيئة اجتماعية انما هي مؤسسة على ركن الآداب المحترمة حتى عند الذين لاديانة لهم . ومعتمدة على بعض مبادي صناعية نقل دقتها وتكثر . ففي الهيئة الاجتماعية يطلب حسن النظر في الحالات ومراعاة اللياقة وتلك الهيئة مبنية على نوايس راهنة تربطها وترتيبها فتضمن بذلك حقوق الخاص والعام . والحال لو سلمنا بالارتباب العام لاستطاع كل من ان يتجاوز حدود العوائد الاجتماعية وان لا يعبأ بالوسائل التي اتخذتها الصناعة لسد الاحتياجات او لمنفعة المتدنين ورفاهيتهم . وان ينكر صوابية تلك الهيئة ولزومها وحقانية السلطة التي تسوسها مع صحة العقول الناقلة حقوق الملك من يد الى يد . ولجأز بالتبعية لكل ان يدعي بحق الملك والسلطة غير مكترث بالشرع بل يستولي على ما يلائمه فيستملكه او على الكثير بشاطريه المملك الحالي مفترضاً بان حقوقاً كهذه يصح اتصالها اليه من الاقرباء المخصوصين ومن غيرهم

على حدٍ متساوٍ . والحال لا يمكن قيام الهيئة الاجتماعية على اصول
 كهذه وذلك بين* . لاننا نصح حينئذٍ ولا نرى الا قوماً اشقياء يستولي
 عليهم في الغد قوم آخرون اشقى واقوى منهم . فصح اذاً ان الارتياب
 العام في الحقائق الادبية والصناعية والتاريخية هو منافٍ وابطال الهيئة
 الاجتماعية . وقد سبق البيان انه مغائر للمبادي الطبيعية وهادم الديانة
 فصدق القول اذاً ان التسليم بصحة الارتياب العام في الحقائق الادبية
 والصناعية والتاريخية هو منافٍ الصواب . وبالتبعة فالتسليم بصحة
 الارتياب في احدى مراتب هذه الحقائق هو منافٍ الصواب ايضاً .
 وذات البراهين المبينة فساد طريقة البيرونيين نظراً للراتب الثالث
 المقدم ذكرها اجمالاً تبين ايضاً فساد الارتياب في ايٍّ كان منها على
 حدة . لذلك صح القول ان مذهب البيرونيين فاسدٌ سواءً ناقض
 جملة الحقائق الادبية والصناعية والتاريخية او نافي كل رتبةٍ منها
 على حدة .

قال بعضهم^(١) ان الالفه الكائنة في المدينة والعيلة والديانة انما
 تنشأ عن الحوادث التي قد حجبها عن اعيننا ستر القدمية او شي*
 اخر على ان ميلادنا مثلاً في حضن فرانسوا التي نحن بها قاطنون
 وانتسابنا برباط الالفه او القرابة الى البعض ثم معرفتنا الشرايع التي
 رُسمت او الغيت والعهود التي تجمع دول اوروبا معاً وتؤلف

حقوق الشعوب بالتبادل فهذه جميعها مواد^١ تعلمناها من اقراننا.
ومثل ذلك مبادي الانعطافات اللطيفة ومقارب الطوائف البشرية
ثم كل ما يراد به الراحة العامة فمعرفتنا اياه تعتمد على الشهادة
البشرية واذ ذاك فلا نعتقد فقط بالحقايق التي لم نرها ونجعلها دستوراً
ننقاد اليه في مصالح هذه الحيوة بل اننا ايضاً نقيمها ركناً بني عليه اكثر
الواجبات التي يعتمد عليها الضمير. وهاك بيان ذلك
ان الطاعة الى الشريعة فرض^٢ ولكني لم اكن حاضراً عند ما
رسمت فكيف اناكد انها صادرة من له سلطان وضعها. الجواب
بشهادة الغير

واحترام الولاية فرض^٣ الا اني لم اكن موجوداً حين نصبوا
فكيف اقف على صحة السلطة التي يقيمونها. الجواب بشهادة الغير
ومثله قيام الورثة او الاوصياء بوصايا الميت وبعهد^٤ هو
فرض^٥ غير اني لم اكن حين عقدت تلك العهود ولم اشاهد كيف
عقدت ولم اطّلع على الصكوك التي تعطي حق اثبات العهد للامور
الرسي الذي سجله فكيف اعرف ذلك واتحققه. الجواب بشهادة الغير
فلو الغينا شهادة الغير لما علمنا من هم والدونا وابن محل ميلادنا
واي ميراث^٦ يخلصنا من سلفائنا. واي ملك^٧ تبوءت تحت فرانسافي
الجبل السابع عشر. واي ولاية^٨ نلتزم بالخضوع لهم وبالاجمال لاستولت

علينا كل شؤون الارتياب في كل ما مهمنا ولستقطننا في ليل من
 الجهل مدلم ففساد طريقة البيرونيين اذا هويين
 واعلم ان كل حقيقة يصح اتفاق شهادة البشر على صحتها الا انه
 ليس كل ما شهد به البشر حقيقة . فشهادة البشر اذا نتجته الحق
 وليست اصلاً له

على ان شهادة البشر لا تخلو من ان تفيد احد امرين اي امانا كيدا
 او امكانية والغرض فيها مختلف . فالتاكيد لا يجزى . والامكانية
 تحمل زيادة ونقصانا . اما الدلائل الراهنة التي يبنى عليها التاكيد
 فهي كون الشهود ذوي اهواء متباينة واغراض متغايرة . او كون
 الحوادث منافية هوى الشهود واغراضهم وبالاجمال فانه
 متى تبين جلياً امتناع وجود وحدة الاسباب والاهواء سواء بالنظر
 الى الشهود او الى ذات الحوادث كان ذلك دليلاً رهنياً على صحة
 الحادثة . فان نقص احده هذه المؤيدات الجوهرية دخلت الحادثة
 تحت الاحتمال وتوقف صدقها على صفة الشهود بان يكونوا قليلي
 العدد مثلاً فلا تلقي فيهم تباين الاخلاق البشرية بتمامها وما يزيد هذا
 الاحتمال او ينقصه ما لكذا شهود من القوة والاعتبار فان كثرة
 اعتبارهم ازداد الاحتمال والعكس بالعكس . فاستقامة قاطون مثلاً^(١)
 هي امر خفي لا تستطيع الاعين ان تبصره ولذلك كل انسان قابل

(١) احد اعضاء المشيخة الرومانية سنة ٦٠ قبل الميلاد

ان يخذع بها في ممكنة اذاً او محتملة . اما شهرته فهي عامة واثباتها سهل لان الجميع يشهدون بها على رغم من تباین ملحوظاتهم فاذاً هي اكيده

ولا يصح في الحوادث التاريخية ان نعادل كذب المؤرخ تارة مع صدقه اخرى فنقيم من هذه المعادلة امكانية بل يجب ان نأخذ كل حادثة على حدها ونبحث عن صدقها او كذبها . وقد قال بعضهم^(١) ان الاعتماد على المعادلة في مواد مثل هذه هو خطأ محض وهدم^٢ للابادي العلمية الراهنة . فلو صحت هذه المعادلة لأمكن القول مثلاً ان وجود نابوليون الاول هو اصدق من وجود لويس السادس عشر . او وجود رومية اقل صحة من وجود باريس وهم جراً واحمال ان ذلك فاسد فاذاً لا تصح المعادلة المشار اليها

ثم لا يمكن ابدًا معارضة تأكيد بتأكيد اخر مناقض له لنفي احدهما كمعارضتنا التأكيد الطبيعي مثلاً بالتأكيد الصوابي الذي يناقضه في موضوع واحد بقصد نفي صدق حادثة فايقة الطبيعة لان هذين التأكيدين لا يتعارضان فلا يتنافيان . ولو أمكن تعارضهما في موضوع واحد لاقتضى التصديق بان النوايس الطبيعية لم يعارضها شيء^٣ (لان التأكيد الطبيعي يستلزم ذلك) وبأنه قد عارضها شيء^٤ (لان التأكيد الصوابي بصحة الحادثة الفايقة الطبيعة يستلزم

(١) المعلم بوا نصوت

ذلك) وهذا أمر ينتج منه وجود شيء وعدم وجوده بوقت واحد.
 وذلك محال. فاذا معارضة تأكيد بتأكيد آخر مناقض له محال.
 وبالنسبة فقد صدق القول انها لا يتعارضان ليتناقضا. وهالك بيان
 ذلك فان اثبت التأكيد الصوابي حادثة فائقة الطبيعة اقتضى
 تصديقها من دون ريب والحكم بان النوايس الطبيعية المتناقضة
 تلك الحادثة قد تعارضها شيء. ولم ذلك الجواب لان حادثة فائقة
 الطبيعة قد اعترضت بين حادثين طبيعيين صادقين وموجبين
 اتفاق تلك الحادثة. فلنفرض مثلاً اقامة ميت فمن المعلوم ان
 اعظم اهل الارتباب ما كان ليرتاب بموت احد الاموات لان ذلك
 بين وطبيعي. فان نشر هذا الميت وأُعيد الى الحياة نظره الناس
 وكوهه ولسوه كما كان قبل موته ولما استطاع صاحب الارتباب
 ان يشك في حياة الميت الجديدة كما لم يستطع ان يشك في موته.
 لان هاتين الحالتين طبيعتان على حد متساو ولكن بين ذاك
 للموت الأكيد والمسلم بصحته وحياة الميت الجديدة التي لا يمكن
 الريب بها قد اعترض القيام من الموت وذلك بين. فالقيام من
 الموت اذا قد اعترض بين حادثين طبيعيين صادقين وموجبين
 ضرورة اتفاق الحادثة المعترضة. وبالتبعية فقد صدقة تلك الحادثة
 صوابياً وصح القول اذا ان التأكيد الصوابي قد اثبت حادثة فائقة

الطبيعة فافتضى تصديقها من دون ريب والحكم بان النوايس
الطبيعية المنافية لتلك الحادثة قد عورضت وبذلك قد زال كل
تأكيد او مانع منافي صدق تلك الحادثة

ان الشهادة البشرية انما تؤكد عموماً جوهر الحوادث . وقد تؤكد
الاعراض ايضاً باعتبار حالة الحادثة وعدد الاشهاد وصفهم
واستقامتهم ونباهتهم وغير ذلك

وقد تدعى الشهادة البشرية بالرأي العام
في الوحي

ان من الخارج الغير المادي ما يشمل الحقائق المعقولة المستندة
على الصلح المبين وعلى الاستقراء والاستنتاج . ومنه ما يشمل الحقائق
الأدبية والصناعية والتاريخية . ومنه ما يشمل الحقائق الفارقة للطبيعة
فهذه الأخيرة انما تختص معرفتها بالله وحده والنفس لا تبلغ اليها الا
بالوحي

فالوحي هو اعلان الله يشير الى حادثة ما . غير اننا نعدل هنا
عن بيان ماهية الوحي الى العلم الادبي ونبين الان ما ياتي وهو اولاً
ان الوحي ممكن ثانياً ان من الحقائق ما يفوق الادراك البشري قوة
فاولاً الوحي ممكن . لانه اذا كان كل انسان قادراً على ايضاح
افكاره اعتيادياً كان الله احرى بامتلاك هذه القدرة اذاً الوحي ممكن

ثانياً ان من الحقائق ما يفوق الادراك البشري قوة. فالكون
 مملوء من الحقائق الراهنة والغير المدركة معاً. منها النور العجيب في
 سيره. والهواء المتحرك والمهول في ثقلباته. والنار الخفية بما عليها
 والخفية نظراً لجوهرها. ومباني العناصر المتعددة وآيات شتى غير
 ما ذكرنا هذه كلها مما يبيّن دعوى الفهم البشري ويقنعه بضعفه.
 والحالة هذه اذا كانت مرتبة الطبيعة مشتملة على مشكلات يعسر
 حلها فهل يكون عجيباً ان تشتمل المرتبة الاعلى ويراد بها مرتبة الوحي
 على حقائق تفوق الفهم البشري الضعيف. فصحّ القول اذاً ان من
 الحقائق ما يفوق الادراك البشري قوة

وزد على ذلك انه أمان توجد حقائق فابقة قوة الادراك
 البشري او ان الادراك البشري هو قياس كل الحقائق وبالتبعية
 فمعرفة الله لا تتميز عن معرفة البشر والحال ان افتراضاً كهذا اوهن
 من ان تنصدي لدحضه

قضية منطقية

ان الوحي الالهي دليل للتصديق صادق عقلياً اعني ان تكون
 حقيقة ما معلنة من الله فتلك الحقيقة صادقة عقلياً (متافيزيكا)
 ولعمري ان الوحي الالهي هو شهادة كيان حكيم ذو معرفة جوهرية
 وحقيقية كلية السموبل هو شهادة الله ذاته والحال ان شهادة كهذه
 هي لاحالة دليل صادق عقلياً لانها صادرة عن شاهد لا يجوز

عليه ان يغش أو يُغش. فالوحي الالهي اذاً دليلٌ للتصديق صادق عقلياً
 النتيجة لقد تقرر أنّنا ان كل الحقائق التي نستطيع معرفتها
 وتصديقها او الحكم عليها هي اما مستقرّة في النفس او خارجة عنها
 فالمستقرّة في النفس هي اعمال الضمير ويراد بها اشعارات النفس
 الداخلة الملازمة لها^(١) والخارجة عنها تقسم الى خارج مادي وهو
 الموضوعات الطبيعية^(٢) وخارج غير مادي وهو جوهر الاشياء والمبادي
 المعقولة والنتائج الناشئة عنها^(٣) ثم الحقائق الادبية والصناعية
 والتاريخية^(٤) والحقائق الفايقية الطبيعية^(٥) فلكيما ندرك الحق ونجعل
 تصديقنا معتمداً على هذه الانواع الخمسة من الدلائل المقدم ايرادها
 يجب علينا ان نركن الى تلك الدلائل في عبارة عن خمسة مؤيدات
 منزّهة عن الضلال ويراد بها اولاً الحاسة النفسانية التي بها نشعر
 بتأثيرات الضمير وهي دليل للتصديق صادق عقلياً. ثانياً شهادة
 الحواس فيها نطلع على الموضوعات الطبيعية ونعرف وجود الاجسام.
 وهي دليل للتصديق صادق طبيعياً. ثالثاً الصدق المبين ويراد به

(١) وهي النوع الاول من الحقائق الممكن معرفتها كالوجود الذاتي وقد مرّ

ذكر ذلك في دلائل التصديق

(٢) وهي النوع الثاني من الحقائق الممكن معرفتها

(٣) وهي النوع الثالث من " " "

(٤) وهي النوع الرابع من " " "

(٥) وهي النوع الخامس من " " "

جوهر الاشياء والمبادي المعقولة مع نتائجها المستلزمة وهو دليل^١ للتصديق صادق عقلياً. رابعاً شهادة البشر فيها تنف على الحقائق الادبية والصناعية والتاريخية وهي دليل^٢ للتصديق صادق صوابياً. خامساً الوحي فهو يعلن لنا الحقائق الفايدة الطبيعة وهو دليل للتصديق صادق عقلياً^٣ فذه جميعها قد تقدم بيانها. وقد اُضاف اليها بعضهم المذاكرة والمقايسة والاستقراء والاستنتاج. الآن الثلاثة الأخرى تأتي في الجمل المنطقية بياناً لها

في المذاكرة

قد نجد المذاكرة بانها اولا قوة^٤ تحتفظ ذكر ما قد عرفه الفهم ثانياً قوة^٥ تأتي الفهم بذكر النثرات التي طرأت عليه وقتاً ما ثالثاً قوة تمثل ما سلف من النثرات كأنه واقع^٦ حالاً فعلى النحو الثالث تكون دليلاً بيناً للتصديق فالله جل شأنه قد وضع في النفس ميلاً غريباً لتصديق ما قد ناثرت به وقتاً ما وذلك عندما نتذكره جلياً. والمحال لو لم تكن المذاكرة دليلاً أكيداً للتصديق لما استطعنا تأكيد صحة اشعارنا وقتاً ما بتلك النثرات وهذا بين. ثم لو لم تكن المذاكرة

(١) قد تنحصر كل هذه المؤيدات في واحد وهو الحاسة النفسانية او الضمير لان اليها ناول وبها نضع كل معارفنا. فلا تحقق امرأ ما لم تنتفع بصحة تلك الحاسة فلو احتمل اقتناعها جدلاً او شكاً لزعزعت كل اركان الحق ولما بقي لنا الا لارتباب مع سائر مغالطات

دليلاً للتصديق لكان الله واضعاً في النفس ميلاً غريزياً لتصديق ما
لا اصل له وبالتبعية لكان الله غاشياً وهذا محالٌ فلذلك صدق
القول ان الذاكرة دليلٌ مبینٌ للتصديق

وزد على ذلك انه لو لم تكن الذاكرة دليلاً أكيداً للتصديق
للمزم ان نكون خالين من الوسائل التي تثبت لنا معلوماتنا السالفة
وبالتبعية عبثاً ان نتعني اليوم بالصعود الى جبال الألب مثلاً
لنعابن بزوغ الشمس لاننا لا نستطيع غداً ان نتصور بتاكيد المنظر
الجميل الذي عايناه امس . وعبثاً ان ندهش برهة من معجزات
الطبيعة لاننا بعد هنيةٍ نعدم وسيلة تأكيد ما حدث امامنا . وربما
جاءنا رث في الشهر البارح فزاد ثروتنا ثم سئلنا في الشهر التالي عن
سبب ازديادها فلم نكن لنعرفه بصحة . والحال ان امكان مثل هذه
الافتراضات مما ينافي الصواب العام

وتلك الحالات التي تفيدنا ذكر شيءٍ باخر تدعى منبهات
الذاكرة واخصها ثلاث اي المعية والتوالي والمائلة

فيراد بالمعية تاثر الفهم بوقتٍ واحدٍ من موضوعاتٍ شتى فنجد
في الخيلة فاحداً يفيد ذكر الاخر . وبالتوالي تاثر الفهم بتواتره من
موضوع واحدٍ فاكثر كلما زاد الموضوع تواتراً زاد الفهم تأثراً بنبهه

الذاكرة لتمثيله في الذهن عند الحاجة وبالمثالة^(١) التشابه او علاقات
المثالة المترددة بين بعض الموضوعات فذكر احدها ينبه ذكر الآخر
ولا تخلو شهادة الذاكرة أما من ثقة باطنة او من يأس سرّي.
فالاولى نتيجة صدقها والثاني فسادها وعدم صحتها

في المقايسة

المقايسة دليل للتصديق يقل احتماله او يكثر الا انه يابى ان
يكون صادقاً محضاً. فبالمقايسة يصدق الفهم الاشياء الغير المعروفة
منه اعتماداً على بعض علاقات الماثلة التي يعاينها بين الاشياء المجهولة
والاشياء المعروفة منه. فان رأى جملة حوادث يماثل بعضها بعضاً
افترض ان لهذه الحوادث مبادئ واحداً وانها خاضعة لوحدة النوايس
وفاعلة ذات التأثيرات. فليس له في تصديقه هذا دليل سوى محض
المشابهة لان مبدأ ارتباط المعلولات المعروفة منه بالمعلولات
المجهولة لا يظهر لديه. وفي حالة كهذه لا يستفيد الفهم الا افتراضاً يقل
احتماله او يكثر تبعاً لتباعد الماثلة او تقاربها ثم لحالة العلاقات
الرابطة تلك الماثلة. الا انه امر متين ان ذلك لا يفيد الفهم تأكيداً تاماً
طالما ان المشابهة الكائنة بين ما كان معروفاً وما كان مجهولاً لا تستلزم
ارتباطاً ضرورياً بينها. فصح اذاً ان المقايسة دليل للتصديق

(١) ان الماثلة نوعان احدهما من منبهات الذاكرة كما تقدم والاخر من
دلائل الجمل المنطقية ويراد بها الماثلة المنطقية وقد سميها المقايسة كما سنرى

يقول احتماله او يكثر الا انه يابى ان يكون صادقاً محضاً

في الاستقراء

الاستقراء دليل للتصديق صادق طبيعياً او صواباً تبعاً لموضوعه
فبالاستقراء يبني الفهم تصديقه على سلسلة حوادث متتالية من
مرتبة واحدة وخصات ثابتة منتظمة ومتعادلة بنتائجها. فهو بالنظر
الى الحوادث السالفة عبارة عن اقتربانها ببعض مقدمات او نتائج
واسخة ترافقها ابدًا او تاتي عنها طبيعياً فيها يقوم تصديق تلك
الحوادث استقراء. اما الاستقراء نسبة الى الحوادث الحالية فهو عبارة
عن حدوث ذات المقدمات او الملحقات التي قد استلزم مرورها
سابقاً فلا بد من انها تستلزم في الحال لان ثبات النواميس العامة
الضابطة الكون طبيعية كانت او اديية ثم انتظام تلك النواميس
بمجلتنا على تصديق ذلك. والالتعذر التاكيد طبيعياً كان او صواباً
ولما استطعنا البتة ان نفترض بصدق ان انسانين خاضعين لوحدة
الاحوال والاعراض لا بد من انها يعتمدان على مبدأ واحد من
السلوك. وان المحبوب المزروعة تثبت حبواً كجسمها او ان ذات
العلل تاتي بذات العلولات التي أتت عنها تكراراً فصيحاً اذا ان
الاستقراء دليل للتصديق صادق طبيعياً او صواباً تبعاً لموضوعه

في الاستنتاج

الاستنتاج دليل للتصديق صادق عقلياً فيه يستخلص الفهم

نتيجة طبيعية مستقيمة من مبدأ صادق لا يحتمل ريباً او من تصديق
بين. فيقيس الجزء على الكل والخاص على العام والحال انه أكد
عقلياً ان الجزء متضمن في الكل. فصَحَّ اذاً انه متى سلمنا بصدق المبدأ
صار الاستنتاج المستقيم منه دليلاً للتصديق صادقاً عقلياً وحكم
استنتاج كهذا هو حكم الصدق المبين
في الارتباب

الارتباب هو حالة التردد حيث يجد الفهم اسباباً كافية تصده
عن إيجاب قضية او سلبها وقد جعل بعض الفلاسفة القدماء كل
الحقايق خاضعة للارتباب منهم هيراقليطوس^(١) وارجيزلاس^(٢)
وكاريناردس^(٣) هؤلاء كانوا يزعمون ان الفهم البشري لا يستطيع
ادراك الحق بتاكيد وكانوا يدعون اكادمييين نسبة الى محل اجتماعهم
المسي اكاديميا^(٤) وغيرهم كان يذهب في أثر الحق فلا يدركه او ان
شئت فقل لا يسلم به لو ادركه. فمن هؤلاء ييرون^(٥) وسيستوس^(٦)
امبيريك^(٧) ومن المحدثين مونتان وويل وهوم. ولما كان ييرون
اشهرهم عم اسمهُ على مذهبهم الآن التسم الاكبر والاكثر شهرة من

(١) سنة ٥٠٠ قبل الميلاد (٢) سنة ٢١٢ قبل الميلاد

(٣) سنة ٢٠٠ قبل الميلاد (٤) وربما دعوا باهل الرواق نسبة الى

الرواق الذي كانوا ياتونه. او بالمشايخ لانهم كانوا يعيشون في ذلك الرواق

(٥) سنة ٢٢٠ قبل الميلاد (٦) سنة ٢٠٠ قبل الميلاد

الفلاسفة قد ادرك الحق واعترف به في دواعٍ شتى فمن هؤلاء
 ارسطوطاليس^(١) وزنيون^(٢) وايكوروس^(٣) فكانوا يدعون اذذاك اهل
 العقائد نسبة الى عقيدة باليونانية وجلاء الامر هو ان من المواد ما
 يخضع للشك ومنها ما يتزهد عنه فيكون صدقاً مبنياً لا ريب به
 وهاك البرهان

قضية منطقية

ان الارتياب العام الشامل الاشياء كلها هو مستحيل. فالارتياب
 هو حالنا لئلا نتردد حيث يجد الفهم اسباباً كافية تصده عن ايجاب قضية
 او سلبها والحال ان من الحقائق ما هو بين جداً بحيث لا يجهل تردداً
 كهذا فلا يمكن مثلاً ان يتردد الفهم في تصديق القضايا الآتية وهي
 من فكر كان موجوداً ومن أخذ جزءاً متعادلاً من جزئين متعادلين
 ابقى معادلتها غير مثلمة. والكل اعظم من جزئه وهلم جرا. فلن المحال
 ان نصادم هذه القضايا الراهنة بحجج مغايرة او كافية لصد الفهم عن
 التسليم بصدقها وذلك بين منصف اذا ان من الحقائق ما هو بين جداً
 بحيث لا يجهل تردداً يصد الفهم عن تصديقه وبالتبعية صدق القول
 ان الارتياب العام مستحيل وزد على ذلك ان قال بعضهم^(٤) فلنفرض

(١) سنة ٣٨٤ قبل الميلاد (٢) سنة ٣٦٤ قبل الميلاد

(٣) سنة ٣٤٠ قبل الميلاد (٤) المعلم فراسينوس

ان احد المغالطين قصد ان يقتعنا بعدم وجود الكل والجزء وان
 الحركة غير ممكنة او ان البيت قام من ذاته او ان عدم المعروف
 فضيلة فقد يمكن ان يعطينا مادًّا تشتغل بها افكارنا ولكن لدى
 التروى نرى الطبع البشري ينفر من تلك الافتراضات الفاسدة
 ويقاومها فيستقيم متمسكًا بالحق والصدق المبين للمالك الفهم والمبلغ
 اياه الى ادراك الحقائق

وقد يسوغ لنا ان نعارض اهل الريب قائلين : انكم تزعمون
 الارتياب فاذا انتم موجودون ولولم تكونوا موجودين لما استطعتم
 الشك . فاذا انتم متأكدون وجودكم على الاقل فلا تستطيعون
 الارتياب مادامت الحالة هذه فصحَّ اذا ان التاكيد ممكنٌ والارتياب
 العام فاسدٌ

ولبعض المحققين المحدثين ان يعترض بان الانسان ولو تاكد
 تصوراتهِ الباطنة فلا يستطيع الانصراف منها الى تاكيد الموضوع
 الخارج . فيمكنه مثلاً ان يتصور شجرة انما ذلك لا ياتي به الى تاكيد
 وجودها

الجواب ان الافتراض بان التصور لا يستطيع الانصراف
 الى الموضوع الخارج فلا يمكن تاكيد وجود ذلك الموضوع . انما يراد
 به ان الفهم البشري لا يستطيع الاشتغال بالموضوعات الخارجة او

بالحكم على موضوع خارج عن التصورات الباطنة والحال ان هذا الافتراض هو بعينه حكم على موضوع خارج وهو اشتغال بالموضوعات الخارجة عن التصورات الباطنة. أترى الحكم على مادة بانها غير أكيدة لا يعد حكما على مادة خارجة : لعمرى ان اعظم المرتابين لا يستطيع انكار ذلك فصحا اذا ان التصور يمكنه الانصراف الى الموضوعات الخارجة

اخيرا قد تبين آنفا ان وجود الفكر يثبت وجود النفس لانه عبارة عن نفس فاكرة. وجود النفس يثبت وجود الله. ثم نقص كمالها الذي هو نتيجة كونها عارضة يستلزم وجود كيان كامل مطلق ولازم فصدق القول اذا ان الارتياب العام مستحيل

في الارتياب المنطقي

ان المعلم ديسكارتوس المولود في تورين سنة ١٥٩٦ للميلاد قد احسن الدراسة ولم يكن ليقنع الا قليلا بالمبادي الفلسفية الكائنة حينئذ فارد ان يعتاض عنها بغيرها وعجول ان لا يسلم بامر كحقيقي ما لم يكن بينا بذاته او ناتجا باستقامة وصوابية عن الصدق المبين فارتيابه هذا يعرف بالارتياب المنطقي

ولكن المحقق المشار اليه قد التزم بترك هذا الارتياب باذاه

البرهان الآتي وهو ^(١) أنا مفكر لأن الازتياب في كوني مفكراً هو فكرٌ
 وذلك بينٌ فاذاً أنا مفكرٌ. والفكر يستلزم الوجود فاذاً أنا موجودٌ
 ألا أني لست كائناً عن سمو طبعي لاني لست كاملاً ولم اعط نفسي
 الكيان لان ذلك يستلزم ان اكون قبل كياني. فاذاً كيانٌ آخر
 اوجدني. وذلك الكيان هو لازم الوجود ضرورة. اذ لا معلول دون
 علةٍ فانا معلولٌ اذاً هناك علةٌ لا علةٌ لها او علةٌ ابتدائية ومبداء لكل
 المعلولات. وهذه العلة كائنات من ذات طبعها السامي وهي غير
 محدودة في كالاتها لانه لا يقدر كيان اخر ان يضع حداً لكانها اذ ان ذلك
 يفترض أما كياناً متقدماً عليها ومعاصراً لها. والحال هي العلة الاولى
 فلا علة لها. واما ان تكون هي ذاتها رسمت حداً لكانها. والحال
 انه مما يصاد الصواب والطبيعة ان الكيان القادر ان يتسع بكالاته
 على مراده وان يجعلها غير محدودة يختار ان يخضعها لحد. فصيحٌ اذاً انه
 توجد علةٌ اولى وهي غير محدودة في كالاتها ضرورة فهي الله تعالى. ومن
 ثم فالوجود الالهي بينٌ ولازم. وهذا الاله هو ضرورة ذو حكمةٍ وحقانية
 لاحد لها وهو غير قابل الخداع طبعاً وبالاتبعية فهو غير مريد لاني اعقد
 على حقيقة وجود العالم المادي لولم يكن العالم حقاً كائناً فاذاً العالم
 المادي موجودٌ. فعن كذا مبداء اخذ ديسكارتوس. واستناداً عليه
 لم يرتب هذا الفيلسوف قط في الحقايق المعلنة التي كانت عنده ذات

(١) وقد ورد هذا البرهان في بيان التأكيد

مرتبة سامية بصدقها لانها صادرة عن ينبوع الحق فهي غير خاضعة
للارتياب

قضية منطقية

اما الارتياب المنطقي هو لازم لاكتساب المعارف. فامرئين
ان لاكتساب المعارف يقتضى ترك الاوهام والتمسك بمبادي راهنة
ونتائج مستقيمة تبلغنا الى تمييز الحق من الكذب والاكيد من المشتبه
والمحتمل من الغير المحتمل. فلان صدق قضية مالم تكن مؤيدة بالكتابة
ثم نرفض القضايا الغير الناتجة باستقامة عن المبادي المسلمة. وبالحجة
يجب ان لانسلم بامر كصادق مالم يكن بينا اما بذاته او بالاستنتاج
المستقيم. والحال ان الارتياب المنطقي يستلزم ذلك جميعه فاذا
هو لازم لاكتساب المعارف

الفصل الثالث

في القضية

القضية هي بيان التصديق الباطن. فبقولي مثلاً ان الله عادل
اين اقتناع ضميري بهذا التصديق

قد تلاحظ القضية اولاً نظراً الى اجزائها ثانياً الى خاصتها
الذاتية ثالثاً الى الابدال والمقابلة رابعاً الى المعنى خامساً الى التسمية
وهيئة الاستعمال

فاولاً القضية نظراً الى اجزائها تشمل ثلثة اجزاء وهي المبتدأ

والرابط والخبر مثاله

الله (مبتدا) هو (رابط) عادل^(١) (خبر) فسمي الاول مبتداً لانه هو الموضوع الاول الذي يشتغل الفكر فيه . فالمبتدا هو موضوع تنسب اليه خاصة ما والرابط هو ما يوصل بين المبتدا وخبره والخبر هو عبارة عن صفة منسوبة الى المبتدا وقد يضمم الرابط في الخبر فيعبر عنها بلفظ واحد مثاله الشمس منيرة تقديره الشمس هي منيرة^(٢)

اقسام المبتدا ثلاثة وهي بسيط ومتعدد ومركب

فال بسيط ما دل على شي واحد او جملة اشياء من نوع واحد ماخوذة اجمالاً مثاله الله عادل . البشر مائتون : المتعدد ما دل على عدة اشياء او على اشياء تشترك بوحدة النوع او الجنس او الصفات وتذكر متعددة في القضية مثاله الحيوانات والنباتات هي اجسام نامية ارسطو طاليس وافلاطون كانا فيلسوفين^(٣) . المركب ما كان موصوفاً او مضافاً مثاله الله القادر على كل شي هو عادل^(٤) نور الشمس هو ابيض

واقسام الخبر ثلاثة ايضاً وهي بسيط ومتعدد ومركب فال بسيط عبارة

(١) وهذا الاضمار كثيراً ما يقع في عبارة الشعوب الشرقية كالعرب مثلاً

(٢) كل من هاتين القضيتين يعادل قضيتين فيقال ان الحيوانات اجسام

نامية والنبات جسم نام وقس عليه

عن صفةٍ واحدةٍ مثاله الله عادل. المتعدد عبارةٌ عن عدةٍ صفاتٍ
 مثاله الفضة قابلة التحليل والتمدُّد^(١) والمركب هو ما كان موصوفاً او
 متعدداً الى مفعولٍ مثاله الله هو قاضٍ عادل المصائب تنفذ الانسان^(٢)
 ثانياً القضية نظراً لخاصتها الذاتية تكون مطلقة ويراد بها المقيدة
 بمفردها والغير المقيدة بقضيةٍ اخرى. وتكون منسوبة فيراد بها المقيدة
 بقضيةٍ اخرى. فالألقضية المطلقة تكون عامة عقلياً وصوابياً وتكون
 خاصة^(٣) وكل منها تكون بسيطة او مركبة إيجابية او سلبية. فالقضية
 العامة عقلياً هي التي يؤخذ مبتدأها على حسب امتدادها^(٤) مثاله الدائرة
 هي جسمٌ مستدير. الجسم قابل التجزي. سقراط كان حكيماً. القضية
 العامة صوابياً هي ما يؤخذ مبتدأها للدلالة على الجزء الأكبر من
 امتدادها مثاله الشبان هم متقلبون. الأجسام الجامدة هي أثقل من الهواء.
 القضية الخاصة هي ما دل مبتدأها اعتيادياً على جزء من امتدادها
 وكان مرافقاً باداة تبعض مثاله الرومانيون قد قطنوا لوتيس

(١) هذه القضية تعادل قضيتين فيقال ان الفضة قابلة التحليل وانها
 قابلة التمدد

(٢) قد يصح ان يعود الخبر على مبتدأين او أكثر. ومثاله المبتدأ على خبرين
 او أكثر مثاله أما فيصر او بوميوس سيتنصر

(٣) ان كل قضية في ضرورة عامة او خاصة لان المبتدأ يكون بالضرورة
 أما مراداً بكل امتدادها او بجزء منه

(٤) سيأتي بيان الامتداد المراد هنا

(باريس القديمة) بعض البشر حكيمٌ. بعض الناس امينٌ. القضية البسيطة ما كان مبتداها وخبرها بسيطين مثالة الله عادلٌ. القضية المركبة ما كان مبتداها وخبرها او احدهما مركباً مثالة الله القادر هو فاحص اعمالنا الانسان الجاهل هو متشاغ. القضية الالجابية ما كان خبرها موجباً على المبتدا او كان واحداً مع المبتدا مثالة الانسان حيوانٌ ناطقٌ او الحيوان الناطق انسان. القضية السلبية ما كان خبرها مع كل ما اشتمل عليه مسلوباً عن المبتدا باداة نفي او ما لم يمكن ان يكون واحداً مع المبتدا مثالة ليس الانسان نباتاً^(١)

فمن ذلك اتضح اولاً ان خبر القضية الالجابية يشمل المبتدا مع كل امتداده^(٢) والّا لما يمكن ان يكون الخبر واحداً مع المبتدا في تلك القضية. ثانياً ان خبر القضية الالجابية يؤخذ على حسب احوائه والّا لما صحّ اطلاقه على المبتدا الالجابياً. ثالثاً ان خبر القضية الالجابية لا يؤخذ على حسب امتداده كله الا اذا اقتضى ذلك جوهر الاشياء

(١) القضية الالجابية تكون صادقة اذا ناسب خبرها مبتداها فان لم يناسب كانت كاذبة. والقضية السلبية تكون صادقة اذا نافي الخبر المبتدا فان ناسب كانت كاذبة

(٢) يراد بالامتداد كما اشتمل عليه المبتدا والخبر من الاجناس والانواع والافراد مثالة الانسان يشمل الفرنسي والانكليزي واسكندروهم جراً. الكل يشمل البعض ويراد بالاحوال كل الخاصات التي يقوم بها المبتدا والخبر فالانسان مثلاً يخوض على الهيئة البشرية والحيوة والطق وغير ذلك

وكان الخبر مقيداً بصفة جوهرية تختص بالمبتدأ كما في قولنا الانسان حيوانٌ ناطقٌ. رابعاً ان خبر القضية السلبية يؤخذ على حسب امتداده كله والأصح ان يُسلب عن المبتدأ كل ما اشترك طبعاً مع الخبر. خامساً ان خبر القضية السلبية لا يؤخذ على حسب كل احنوائه فيصح سلبه عن المبتدأ اذا اختلف عنه بواحدة فقط فعلى هذه المبادي ناتي ببيان القضية الاليجائية التالية وهي:

الانسان حيوان ناطق :

١ ان الخبر اعني به قوله حيوان هو شامل كل امتداد المبتدأ المراد به هنا الانسان لانه يمتد شاملاً كل ما اشتمل عليه المبتدأ فيقال عن بطرس وبولس والرجل الفرنسي او الانكليزي وهلم جرا

٢ ان هذا الخبر ذاته هو ماخوذ في تلك القضية على حسب كل احنوائه اي كل الخاصات التي يقوم بها كالانثاد والنمو والانحلال الخ

٣ ان هذا الخبر لا يؤخذ هنا على حسب امتداده اي ان كل ما اشتمل عليه من الانواع والافراد الحيوانية لا يصح اطلاقه على الانسان فلا يقال مثلاً ان الانسان دابة أو طائر. لذلك قيد بقوله حيوان ناطق

وهاك بيان القضية السلبية التالية وهي ليس الانسان دابة

أ ان الخبر اعني به دابة هو ما خوذ على حسب امتداده لانه
يشمل كل انواع الدبابات وافرادها فهي كلها لاتطلق على الانسان
آ ان هذا الخبر ذاته لا يؤخذ هنا على حسب احوائه المراد
به الخاصات التي يقوم بها كالحياة والمشي والاكل الخ لان كثيراً من
هذه الخاصات ما يطلق على الانسان
اما القضية المنسوبة فتكون ابتدائية وعارضة وشرطية ومتناقضة
ومتضادة

فالا ابتدائية هي التي يتبداء بها وتشغل المحل الاول في الفكر
مثاله الفضيلة كتر لا يستطيع السرقة اخنطافه . فالقضية الاولى هي
الابتدائية بهذا المثال

العارضة هي التي تربط في المبتدا او بالخبر باداة وصل او بما
يقوم مقامها بياناً لكلاهما او لاحدهما مثاله الفضيلة هي الكتر الذي
لا يستطيع السرقة اخنطافه . الله ذو الجوده الغير المتناهية مجازي
البشر حسب استعدادهم : اذا صح الغاء القضية العارضة من دون
تغير بمعنى الجملة سُميت قضية عارضة بيانية . فان تغير المعنى بالغائها
كانت قضية عارضة تحديدية مثال الاولى : المجد العالي الذي
نتبعه لا يورثنا فخراً كاملاً . فقله : الذي نتبعه : هو قضية عارضة
بيانية . مثال الثانية المجد الذي ياتي عن الفضيلة هو ذو شرف لا

يزول . فقولهُ الذي ياتي عن الفضيلة : هو قضية عارضة تحديدية
ومثلها قوله : لا يزول

القضية الشرطية هي المقيدة بقضيةٍ اخرى بواسطة احدى
ادوات الشرط مثاله الشاب يكون سعيداً اذا سلك سبيل التقى
القضية المتناقضة هي التي يوتى بهايجاباً على البعض لما سلب
عن الكل او سلباً عن البعض لما اوجب على الكل في قضيةٍ اخرى
مثاله كل البشر هم صديقون فبعض البشر ليس بصديقٍ

لا يصح صدق المتناقضتين او كذبها معاً . فلو صح . لكان الخبر
الواحد يوجب على المبتدا في قضيةٍ ويسلب عنه في اخرى وذلك
محالٌ بناءً عليه لزم ان تصدق احدى القضيتين وان صدقها يوجب
كذب الاخرى والعكس بالعكس

القضية المتضادة هي التي تنفي عن الكل ما اوجب او توجب
عليه ما اسلب عنه في قضيةٍ اخرى مثاله كل البشر صديقٌ وليس
البشر صديقين

لا يصح صدق المتضادتين معاً وانما يصح كذبها على حدٍ سواء
فاولاً لا يصح صدقها معاً حيث لو صح لصدق القضيتان التاليتان وهما
كل البشر صديقٌ وليس احدٌ منهم صديقاً . فان صدقت القضية
الاخيرة بمعنى الاولى صدق ايضاً معها القول ليس بعض البشر صديقاً

فان نابت هذه القضية مناب تلك فعطفت على الاولى فقبل كل
البشر صديقٌ وليس بعض البشر صديقاً حصل من ذلك قضيةٌ
متناقضة والمحال ان قضيتين متناقضتين لا يصدقان معاً كما تقدم
البيان فصحّ اذاً ان صدق المتضادتين معاً هو محالٌ

ثانياً يصحّ كذب المتضادتين معاً لان القول ان كل البشر
صديقٌ وليس احدٌ منهم صديقاً انما يشمل الكل سلباً وإيجاباً فيصح
ان يتوسطه قول آخروهوان بعض البشر صديقٌ فينافي هذا القول
كلا القضيتين فان صدق كائنا كاذبتين . فصدق القول اذاً انه
يصح كذب المتضادتين معاً وقد سبق البيان انها لا تصدقان معاً
فحصل بالنتيجة ان صدق احدهما يبرهن كذب الاخرى ولا يعكس
ثالثاً القضية نسبةً الى الابدال والتنافي تفترض ما يلي

ابن الاصل في ابدال القضايا عدم اثلام امتداد الاسماء في
القضية المبدلة حفظاً لمعناها الاصلية

فيراد بالابدال ان يحل مبتدا القضية محل خبرها وبالعكس
من دون تغيير بمعناها فبذلك يقوم جوهر اصول الابدال . اي
ان لا يوتى بما اختلف معنوي بين القضية المبدلة والمبدلة منها
وذلك يستلزم عدم اثلام دلالة اجزاء القضية المبدلة . وبالتالي
فالعمدة في الابدال اتقان معرفة دلائل اجزاء القضية المبدلة وحفظها

في القضية المبدلة منها. والحال ان هذا الاتقان يقتضي الوقوف على صحة معنى اجزاء القضية ومعرفة امتدادها^(١) فهات تبدل القضايا الآتية وهي بعض البشر عادل^٢ ببعض العادل بشر^٣ كل انسان حيوان^٤ ببعض الحيوان انسان^٥ كل مستدير ليس بمثلث^٦ بكل مثلث ليس مستديراً^٧ كل روح ليس جسماً ببعض الاجسام ليس روحاً. فذلك جميعه ابدال^٨ صحيح لان قواعد الابدال حفظت به. اما ابدال القضايا التالية لا يجوز لعكس الحجة فلا يصح ابدال كل انسان حيوان^٩ بكل حيوان انسان^{١٠} بعض الحيوان ليس انساناً^{١١} بليس احداً من البشر حيواناً^{١٢}

٢ ان تنافي القضايا يقوم بدحض احدها الاخرى فصدق الواحدة يبين ضرورة كذب الاخرى وبالعكس. مثاله^(١٣) الجسم جوهر^{١٤} والجسم ليس بجوهر^{١٥} كل انسان عادل^{١٦} وبعض البشر ليس عادلاً. فالتنافي في هذه القضايا صحيح^{١٧} ولكنه غير صحيح في القضايا التالية وهي الدائرة ليست مربعة^{١٨} والدائرة ليست مثلثة^{١٩}. المعادن ثقيلة^{٢٠} المعادن ليست غازاً^{٢١}

رابعاً القضية نظراً الى معانيها تتضمن معنى خاصاً ومعنى اجنبياً

(١) قد تقدم بيان الامتداد المقصود هنا فراجع

(٢) في التنافي يجب اتقان امتداد الاجزاء واحوائها لئلا يشبه وجود التنافي

حيث لا يوجد

ومعنى مستحيلاً ومعنى ممكنًا

١ يراد بالمعنى الخاص المستفاد طبعياً من القضايا او من
سوابقها وتوابعها ويقسم الى معنى حرفي وإلى معنى استعاري. فالحرفي
ما وضعت له الالفاظ في الاصل مثاله الاسد للدلالة على الحيوان
العظيم المعلوم والاستعاري ما أخذ عن سوابقه وتوابعه في القضية
فاشار الى مشابهة اودل على معنى غير المعنى الحرفي مثاله هذا
الباسل هو اسد في القتال . فهنا اسد مأخوذ حسب معناه
الاستعاري والمراد به شجاع

٢ يراد بالمعنى الاجنبي ما لم يأخذ عن المعنى الخاص او ما كان
نتيجة الجهل والمغالطة التي تحمل الكلام معاني مغايرة حقيقة دلالاته
٣ يراد بالمعنى المستحيل ما دل على حادثين متناقضين في
قضية واحدة مثاله انه لممكن ان الحجر الساقط يلبث غير متحرك من
دون ان توقف نواميس التناقل فصدق مثل هذه القضية محال
٤ يراد بالمعنى الممكن ما دل على امكانية حادث ما اذا زال
ما يناقضه مثاله انه لممكن ان الحجر الساقط يلبث غير متحرك اذا توقفت
نواميس التناقل . فهذه القضية تصدق دائماً

خامساً القضية نسبة الى التسمية ونوع الاستعمال فقبل جملة
تسميات تبعاً الى الحقائق التي يراد بيانها الى النوع المطلوب للبيان

فندعى حدثاً وقسمةً ووصفاً

فالمحدث قسمان حدث الكليم وحدث الاشياء. فحدث الكليم يُبين معانيه المقبولة وحدث الاشياء يبين ماهيتها ويميزها عما سواها. فلا بد للقضايا من هذين الحدين. لاننا اذا لم نبين معاني الكليم او لم نميز الموضوعات الواقع البحث عليها فلا نبلغ المقصود من الحديث والجidal بل تنغور في الابهام والخطأ فالمحدث الصحيح يقتضي ان يكون شيئاً موجزاً مبدلاً فيه المبتدا من الخبر وبالعكس ثم متضمناً الجنس القريب والفصل الخاص

قلنا اولاً شيئاً لان الحد يستلزم بيان الحدود وتمييزه جلياً. ثانياً موجزاً لان القضايا المستطيلة والمرتبكة تبهم التصورات اكثر مما انها تبينها. ثالثاً مبدلاً اي ان يصح فيه ابدال المبتدا بالخبر والخبر بالمبتدا. مثاله مبدلاً الانسان حيوانٌ ناطقٌ. والحيوان الناطق انسانٌ. رابعاً متضمناً الجنس القريب والفصل الخاص. فالمراد بالجنس القريب تسمية او خاصة لازمة تخص المحدث نوعاً فممتاز وبالفصل الخاص تسمية او خاصة لازمة تخص المحدث نوعاً فممتاز بها عن باقي انواع الجنس مثاله الانسان حيوانٌ ناطقٌ. فحيوانٌ هو الجنس القريب اليه تسمية او خاصة لازمة تخص المحدث (المراد به هنا الانسان) جنساً فتشركه مع سائر انواع الحيوانات

التي يشملها الجنس. وناطق هو الفصل الخاص اي تسمية او خاصة لازمة
تخصص الحدود نوعاً فتميزه من سائر الانواع المشتركة معه جنساً^(١)
وللمحد نوع آخر يقال له الحد الياني. ويراد به بيان المحدود
بالتفاصيل والخاصات الابتدائية وبهيئته الخاصة التي تميزه عما سواه
فلنا ثانياً ان القضية تفترض القسمة ويراد بها تقسيم الكل اجزاء
فالكل نوعان كل الاشغال وهو عبارة عن موضوع واحد يشمل
اجزاء مختلفة كالانسان فانه يشمل النفس والجسد. وكل الامتداد
ويراد به الكل الجنسي كالحیوان والكل النوعي كالانسان. فقسمة
كل الاشغال يطلق عليها حل مثاله الانسان يشمل النفس والجسد
فيحل اليها وقسمة كل الامتداد تسمى تنويهاً مثاله الحيوان فانه يمتد
باشغاله على الناطق والغير الناطق فينوع اليها. والنبات يمتد
باشغاله على جملة انواع فينوع اليها. والانسان يمتد باشغاله على
جملة طوائف وافراد فينوع اليها

كل قسمة يقتضي ان تكون تامة ومتنافرة ومتبادرة. فالتامة
ما قسمت الموضوع الى اجزائه باجمعها. والمتنافرة ما قسمت الموضوع
الى اجزاء لا يشمل احدها الاخر فلا تصح مثلاً قسمة الحيوان الى ناطق

(١) ان من الاشياء ما لا يمكن حده فان حدد ايم مثاله الوجود الزمان وما
اشبه ذلك فلا يمكن حده بصراحة وقد قيل توضع الواضحات من اشكل المشكلات

ووديع لان الوديع يدخل في قسمة الناطق . والمتبادرة ما قسمت
الموضوع الى اجزائه الابتدائية لا الثنوية فلا يصح الابتداء بقسمة الموجودات
الطبيعية الحية مثلاً الى بشر وحيوان ونبات بل يجب ان تقسم أولاً
الى حيوان ونبات ثم يقسم الحيوان الى ناطق وغير ناطق ثم النبات
الى انواعه المختلفة

قلنا ثالثاً ان القضية تفترض الوصف وهو خاصة عامة تجمع
الاشياء المختلفة جنساً تحت حد عام والمختلفة نوعاً تحت جنساً واحداً ثم
المتعددة افراداً تحت نوع واحد مثاله الحيوة تدخل الانسان تحت
حد الاحياء والحيوانية تحت جنس الحيوان والنطق تحت نوع الناطق
ومن القضايا ما يكون اولاً قطعياً وهي مبادي بينة الصدق
بذاتها مثاله ليس معلول من دون علّة: الكل اعظم من جزئه
ثانياً مؤيداً وهي ما احمله ايضاحاً وبياناً مثاله قورش قد
تسلط على الفرس . ثلث زوايا المثلث الزوايا تعادل زاويتين
مستقيمتين (قضيتان مؤيدتان)

ثالثاً اعتراضياً وهي ما اقتضت حالاً مثاله هل العلم مفيد
لمن يملكه (قضية اعتراضية)

رابعاً ابتدائياً وهي ما اتى عنها جملة قضايا اتاجية كالحجاري من
النبوع مثاله يجب ان لا تعامل الغير بما لانود ان تعامل به (قضية

ابتدائية) فاذا يجب ان لانهن احداً (قضية أولى انتاجية) فاذا
يجب ان لانخلص شيئاً من الغير (قضية ثانية انتاجية)

خامساً بياناً وهي ما استخدمت لبيان القضايا المؤيدة او لحل
القضايا الاعتراضية مثالة القوتان العاملتان سوية لهما مفعول واحد
(قضية مؤيدة) بيان ذلك هو لو اتينا بقوة واحدة تعادل تينك
القوتين فاقمناهما محلها لجماعت بذات العمل (قضية بيانية)

سادساً منتجاً وهي ما كانت نتيجة مقدمات بينة مثالة ان شهادة
البشر في المواد الفايفة الطبيعة هي حقاً صادقة صواباً (مقدمة) فاذا
المواد المتضمنة في كلا العهدين القديم والجديد تقتضي منها التصديق
صواباً (قضية منتجة)

سابعاً حصرياً وهي ما اوجبت او نفت شيئاً في بعض حالات
او علاقات خاصة مثالة ان شهادة البشر هي دليل للتصديق
صادق صواباً (قضية ابتدائية) وانما في بعض الحالات فشهادة
انسان واحد تكفي لتأييد بعض الحوادث (قضية حصرية)

ثامناً افراضياً وهي ما زيدة على القضايا الابتدائية تسهلاً
لايضاحها اولان عليها يتوقف صدق الابتدائية مثاله لو لم يكن
الانسان ذات نفس (قضية افراضية) لوجب ان لا يترك وسيلة لمراعاة
جسده واسعاده (قضية ابتدائية)

الفصل الرابع

في البرهان

ان البرهان يشابه التصديق او الحكم في كونه على نوعين
اولها باطن اي مستقر في الضمير مثاله التصور الباطن ان كل فن
مفيد والهندسة فن فالهندسة مفيدة . ويسمى انتقالاً فكرياً . وثانيها
منقول اي يثبت بالكلام مثاله القول ان كل فن مفيد والهندسة
فن فالهندسة مفيدة . ويسمى قياساً

فالانتقال الفكري هو فعل عقلي يراد به استحصال نتيجة من
مقدمتين مثاله ان يراد استحصال النتيجة التالية وهي ان الهندسة
مفيدة فيقتضى ملاحظة نسبة الافادة او عدمها الى الهندسة وبلوغ
ذلك يجب استخدام واسطة وهذه الواسطة في المثال المشار اليه
في كلمة فن فان نسبتها الى الهندسة والافادة معاً هي مسألة وبينه
فن ذلك يستحصل الفهم مقدمتين صادقتين وهما كل فن مفيد
(مقدمة أولى مسألة)

(١) ان مثل هذه الوسائط انما تستخدم في احوال كهذه لانها اين من سواها
ويمكن التوصل بالتروي في الموضوع وفي الخاصة المقصود نسبتها اليه . فالعرفة
الدقيقة التي نكتسبها من بحث كهذا تقتضي بنا الى التاميم الثبوتية المراد سلبها او
إيجابها .

والهندسة فن* (مقدمة ثانية مسلمة)

فمن ذلك يتج أن الافادة تناسب الفنون وإن الهندسة هي احد الفنون فيصدق من ثم أن كلا التصورين أي الافادة والفنون يناسبان التصور الثالث وهو الهندسة وبالترتبة يصح أن يقال عن الهندسة ما يقال عن الفنون. ولما كان لفظ الافادة في المقدمتين المار ذكرهما أي كل فن مفيد والهندسة فن قد اطلق على الفنون صح إطلاقه على الهندسة ايضاً وصح استحصال النتيجة وهي أن الهندسة مفيدة مثال آخر أن نقصد معادلة حرف الباء مع حرف التاء فيقتضي معادلة كليهما مع حرف ثالث وهو التاء افتراضاً فإن صدقت المعادلة صح الإنتاج بان الباء والتاء متعادلتان

ومن الانتقال الفكري ما ينتقل من العام الى الخاص ومن العلة الى المعلول او من المبدأ اليين الى النتائج المستقيمة الصادرة عنه ويدعى اذ ذاك برهاناً منتجاً مثاله كل فن مفيد والفلسفة فن فاذا هي مفيدة ومنه ما يرتقي من الخاص الى العام او من المعلول الى العلة ومن مراقبة جملة حوادث متتالية^(١) على نسق واحد الى اقامة قاعدة عامة ويدعى اذ ذاك برهاناً مستبدلاً مثاله الشمس طلعت

(١) اذا ظهر بالمراقبة ان الحوادث المتتالية قد اعتمدت دائماً على نسق واحد من دون تغيير كانت القاعدة العامة المستندة على ذلك صادقة صواباً. والأ فالقاعدة تدخل في حيز الامكان وسواء كثر ذلك الامكان او قل

امس وما قبله من المشرق فاذا استطلع غداً وما بعده من تلك الناحية
عينها. الذهب والفضة والحديد والرصاص معادن تقبل التحليل
فاذا اكل المعادن تقبل التحليل. العالم معلول فلا بد له من علّة.
فالبرهان المتيج يفيد بيان الحقيقة وإثباتها. اما البرهان المستدل
فيصلح بالاكثر لاكتشاف الحقائق بواسطة مراقبة واقعة الحال
المخلاصة

اولاً كما ان التصديق يعتمد على تصورين وهما المبتدا والخبر
فكذلك الانتقال الفكري يعتمد على تصديقين او مقدمتين توصلانه
الى استحصال النتيجة المقصودة

ثانياً المراد بالانتقال الفكري التوصل الى معرفة تناسب
الكائنين تصورين او عدمه فليبلغ المقصود يلزمنا ان نلتفت الى
تصور ثالث معروف لدينا فنقابله مع كل من التصورين فان ناسبا
كانا متناسبين وان نافيا كانا متنافيين بينهما فمن ذلك يتبع ان كل
برهان يحتاج الى ثلاثة حدود اي حد اكبر وحد اصغر وحد اوسط
فالاكبر والاصغر هما الحدان المقصود بيان تناسبهما او عدمه اما الحد
الاطوسط فهو وسيلة توصلنا الى ذلك في المثال المقدم ابراده انفاً
وهو كل فن مفيد والهندسة فن فالهندسة مفيدة الحد الاكبر هو
الافادة او كلمة مفيد والحد الاصغر هو الهندسة وقد اريد نسبة احدهما
الى اخر فاني بالحد الاوسط وهو فن وكلاهما ناسباه فناسباً فلي

نافياه لتنافيا

ثالثاً بناءً على ما ذكره يتج أولاً انه اذا تعادل الحد الأكبر
والأصغر مع الحد الأوسط صدقت بينهما المناسبة سلباً وإيجاباً ثانياً
اذا تعادل أحدهما من دون الآخر مع الحد الأوسط وجب بينهما التنافي
رابعاً البرهان الآتي انما يعتمد على النوااميس الطبيعية الثابتة
والمعروفة جلياً

في القياس

القياس هو صيغة^١ يوثق بها البيان الانتقال الفكري فيقال مثلاً
كل علم مفيد^٢ والهندسة علم^٣ فالهندسة مفيدة^٤
والمراد بالقياس الحصول على نتيجة من مقدمات^٥ رينة. فالنتيجة
المقصودة تسمى مسألة^٦ قبل ان تثايد فان تأييده كانت نتيجة^٧. مثال
المسألة: هل الهندسة مفيدة^٨: مثال النتيجة فاذا الهندسة مفيدة^٩.
والقضايا السابقة النتيجة تسمى مقدمات لانها لتقدم النتيجة^(١)

وللقياس صيغ^{١٠} شتى لان البرهان الواحد جوهرياً في الضمير
يمكن بيانه تحت هيئات^{١١} متنوعة وقد تحصر بثانية يراد بها القياس
البسيط والمتناول والمقدر والمعلل والسلسلي والمستلزم والتمثيلي

(١) ان القياس الصادق يحصل منه دائماً نتيجة صحيحة من مقدمات صادقة
ونتيجة فاسدة من مقدمات فاسدة. فالنتيجة اذاً في القياس الصحيح تبين لدى
الحاجة صحة المقدمات او فسادها

والمردود

في القياس المبسط (٢)

نطلب معرفة امرين في القياس احدهما ماهية ثانيها قواعده
في ماهية القياس

القياس برهان مؤلف من ثلث قضايا متتالية . ثالثها نتج
باستقامة من المقدمتين . مثاله

قضية أولى	كل علم مفيد
قضية ثانية	والهندسة علم
قضية ثالثة او نتيجة	فالهندسة مفيدة

كل قياس يتضمن ثلاثة حدود حد أكبر وحد أصغر وحد
اوسط . فالأكبر والأصغر يتقابلان مع الاوسط وسمي الأول حداً
أكبر لانه اعم من الأصغر ويكون دائماً خبراً للحد الأصغر في النتيجة .
اما الحد الاوسط فهو حد التناسب والمقابلة بين الأكبر والأصغر
فلا يدخل في النتيجة مطلقاً

والقضايا التي تولف القياس تسمى كبرى وصغرى ونتيجة وفي

(١) ان القياس كلي القدمية فلا يعرف مبتدعاً . وقد نطق به زينون قبل
ارسطو طاليس وقد سبقها الهنديون في استعماله . فربالة من القدمية ما
للعقل النطقي منها وأكبر دليل لذلك هو بساطة تركيبه وسهولة ادراكه من الفهم
البشري وحسن ملاجه ولا يفصل الحق

الترتيب فالكبرى تتقدم وتضمن الحد الأكبر متناسباً او متنافياً مع
الاطوسط . وتبعها الصغرى فتضمن الحد الاصغر متناسباً او متنافياً
مع الاوسط . ثم تاتي النتيجة فيتناسب او يتنافى بها الحد الأكبر مع
الاصغر مثالة

الكبرى : كل علم مفيد (الاول حد اوسط والثاني حد أكبر)
الصغرى : والهندسة علم (الاول حد اصغر والثاني حد اوسط)
النتيجة فاذا الهندسة مفيدة (الاول حد اصغر والثاني حد أكبر)
ومن مقتضيات القياس اولا ان تشير الكبرى الى مبداء عام
يبين اي ان يكون تناسب موضوعها مع محمولها او تنافيا بينها لا
يجهل الريب ثانيا ان تبين الصغرى حقيقة اخص من الحقيقة
المقررة في الكبرى وان يكون موضوعها مضمناً في المحمول بصراحة
كتضمن الهندسة في العلم في المثال المتقدم ايراده ثانيا ان تبين
النتيجة المناسبة او عدمها بين الحد الأكبر والاصغر
في قواعد القياس

ان القدماء مع ارسطوطاليس جعلوا للقياس ثمان قواعد
قد حصرها المحدثون باثنتين وهما
اولا دلالة الحد الاوسط في الكبرى والصغرى على شيء واحد
بعينه

ثانيا اشتمال الحد الأكبر والاصغر في النتيجة على ذات الامتداد

الذي اشتملا عليه في كلا المقدمتين^(١)

فبهاتين القاعدتين يتقن القياس . لان المراد بالقياس انتاج قضية ثالثة من مقدمتين . ويراد بهذا الانتاج اثبات التناسب او التنافي بين الحد الأكبر والاصغر في النتيجة . فللبلوغ الى المراد يقتضي اولاً ان كلا الحدين يتناسبان او يتنافيان مع حدٍ ثالث . ثانياً انها يشملان في النتيجة ذات الامتداد الذي اشتملا عليه في المقدمتين . فمن ذلك تبين ان القاعدتين المشار اليهما هما كافيتان لاثقان القياس . فصحّ اذ ان حصر قواعد القياس من المحدثين في اثنتين هو مجمله

ولادخل للحد الاوسط في النتيجة بل ان حد الاصغر ينوب منابه فيها . وقد ياتي القياس على جملة اوجه فيكون بسيطاً ومولفاً وشرطياً ومتفاضلاً ومميزاً

اولاً القياس البسيط وقد تقدّم بيانه آنفاً

ثانياً القياس المولف هو ما تضمنت نتيجته واحدى مقدمتيه اكثر من قضية واحدة مثاله ان الناموس الالهي يامر بطاعة راس الكنيسة والخبر الاعظم هو راس الكنيسة فالناموس الالهي اذا يامر بطاعة الخبر الاعظم . فلا اثقان هذا القياس يقتضي تمييز الحدود الثلاثة الرئيسية وابدال الحد الاوسط بالحد الاصغر في النتيجة .

(١) وقد تقدّم بيان الامتداد فراجعهُ

فان أريد ربط هذا القياس على صيغة البسيط لزم حله وتركيبه
 كالبيسط. فمحدود في المثال السابق إirاده هي رأس الكنيسة
 الحـد الأوسط والمحبر الأعظم الحـد الأصغر والطاعة الحـد الأكبر.
 فالحد الأوسط يُبدل في النتيجة بالحد الأصغر فيقال إذا الناموس
 الإلهي يامر بطاعة المحبر الأعظم. وتركيب المثال على صيغة القياس
 البسيط يكون كما يأتي أي: ان الناموس الإلهي يامر بان الطاعة
 واجبة لرأس الكنيسة والمحبر الروماني هو رأس الكنيسة فإذا
 الطاعة واجبة للمحبر الروماني وبالتبعية فالناموس الإلهي يامر
 بوجوب الطاعة للمحبر الروماني

ثالثاً القياس الشرطي هو ما تضمنه قضيته الكبرى شرطاً
 وتأنفت من جزئين مرتبطين بأداة شرط فيكون أحدهما شرطاً
 والآخر جوابه مثاله إذا كان الله عادلاً فيقاصص الأشرار والله
 عادل فإذاً يقاصص الأشرار

أما قواعد القياس الشرطي فهي أولاً إذا أوجب الشرط في
 الصغرى أوجب جوابه في النتيجة مثاله كما رأيت آنفاً ثانياً إذا
 أسلب جواب الشرط في الصغرى أسلب الشرط في النتيجة مثاله
 ان جاد الطقس أقبله الغلة والغلة لم تقبل فإذاً الطقس لم يجـد.
 ثالثاً إذا أسلب الشرط في الصغرى أو أوجب جوابه فيها

تعدّرت النتيجة مثال الاول اذا كان سكان افريقية وثنيين فهم
 كفرون وسكان افريقية ليسوا بوثنين فاذا ليسوا بكافرين مثال
 الثاني اذا كان سكان افريقية وثنيين فهم كفرون وسكان افريقية
 هم كفرون فاذا هم وثنيون. فالنتيجة في كلا المثلين لاتصح لانه
 ممكن ان يكون اهل افريقية كافرين من دون ان يكونوا وثنيين.
 لان الكفر عبارة عن الوثنيين وغيرها من الاضاليل الدينية

رابعاً القياس المتفاضل هو ما تألفت قضيته الكبرى من
 جزئين متعاطفين باداة تفصيل كاء و ام و اما فيقع التسليم ان
 الانكار على احدهما ضرورة مثاله يلزمننا ضرورة اما ان تقاوم
 شهواتنا او ان تتبعها والحال ان مقاومتها واجبة فاذا اتباعها لا
 يجوز. اما قواعد القياس المتفاضل فهي اولاً ان تحصر الكبرى في
 جزئين او اكثر فلا تحمل بعد ذلك تفصيلاً اخر او مهرباً يتعدّر
 بسببه ضرورة سلب او ايجاب احد الاجزاء المقررة في الكبرى

ثانياً اذا سلّم احد الاجزاء في الصغرى أنكرت الاجزاء الاخر
 في النتيجة. والعكس بالعكس. فان اريد امتحان صحة هذا القياس
 لزم حله الى صيغة قياس شرطي

خامساً القياس المميز هو ما كانت قضيته الكبرى مميزة
 بقضية اخرى مرتبطة بها وبالحال مثاله لا يستطيع احد امتلاك

المعارف وهو غير مفكر سوى في لذاته والحال ان اغلب الشبان لا يفكرون الا في لذاتهم فاذا اغلب الشبان لا يستطيعون امتلاك المعارف . والقاعدة في ذلك هي اذا سلم احد جرعي الكبرى في الصغرى انكر الجزء الاخر في النتيجة كما رأيت في المثال ولا يعكس

في القياس المتطاول (١)

القياس المتطاول هو برهان مؤلف من خمس قضايا يعادل قياسين بسيطين فتسرد فيه القضايا الواحدة بعد الاخرى وتكون نتيجة القياس الاول كبرى القياس الثاني . مثاله الكيان البسيط لا يقبل حلاً والروح كيان بسيط فالروح لا تقبل حلاً والنفس هي روح فالنفس لا تقبل حلاً

في القياس المقدّر

وهو قياس تقدّر احدى مقدّمتيه مثاله الله صالح فاذا أحبته واجبة . فالصغرى فيه مقدّرة وهي ان محبة الصالح واجبة . وقد يقوم بقضية واحدة مثاله تذكر يا هذا انك تراب ورماد . تقديره الانسان تراب ورماد فتذكر يا هذا انك انسان وبا لتبعية تذكر انك تراب ورماد

(١) ان هذا القياس وما يتلوه من القياسات الاخر انما يعتمد على ذات القواعد المعتمد عليها القياس البسيط

في القياس المعلل

وهو ما كان كل من مقدمتيه مستوفياً حجة من التعليل
والبيان مثاله لاسعادة لمن كان ضميره في فلق لان السعادة
تستلزم سلامة الضمير والحال ان الشاب المتبع هواه يكون ضميره
دائماً في فلق لانه عدا تائب ضميره القاسي لا يستطيع غالباً ان
يشبع شهواته فاذا الشاب المتبع هواه ليس بسعيد

في القياس المستلزم

وهو ما كانت قضيته الكبرى مؤلفة من اجزاء لا تترك سبيلاً
للهرب من النتيجة مثاله ما قاله احد قواد الجيش الى حرس في
المعسكر قد غافلت الاعلا. أما انك كنت قائماً في محلك المعين اولم
تكن فان كنت فتكون انت الخمار على المعسكر وان لم تكن فتكون
نعديت قانون العسكرية اذا انت مستوجب الموت

في القياس التمثيلي

وهو ما اعتمد على الماثلة والمعاكسة والتغلب بين المماثلين
فالاول يدعى تمثيلاً مثاله الله غفر لداود لداعي توبته فاذا يغفر
لك مثله اذا تبت. والثاني قلباً مثاله اذا اتى الناس على من يؤثر
حب الوطن على خير نفسه افتراهم لا يحنقرون من يؤثر خير نفسه
على حب الوطن. والثالث وهو التغلب مثاله ان كان هذا الخطاب
لاح لك من في ذا فاعلية فاذا لو سمعته من فم اعظم الفصحاء

في القياس المردود

وهو ما يقيم من اقوال الخصم او من اعماله برهاناً ضدهُ مثاله
 اتشجوني لاني ضربتُ زيداً وانتم الذين امرتوني بضربه

الفصل الخامس

في الاسباب المضلة ووسائل اجتنابها

ان النفس لها ثلاثة قوى ابتدائية وهي الحس والفهم والارادة.
 فضعف هذه القوى ونقص كمالها يجعل النفس عرضة للضلال
 فضعف الحواس التي هي آلات الحس ونقص كمالها هو اول
 الاسباب التي تُضِلُّنا. فالنظر مثلاً هولنا ينبوع توهمات عديدة
 ولولا مساعدة صناعة المناظر لظننا الهواء والماء خاليين من الهوام
 التي تملأهما ولا نستطيع اعيننا على ادراكهما. ولا حسنينا الاجرام
 السائرة في الفضاء احجاراً كريمة تزين قبة الفلك. فالتصور انما
 يخدع من الحواس لانه يتأثر منها باستقامة وقد دعاه بعضهم^(١)
 حاسةً متداومة لانه لا يزال مشغولاً بما ترسمه فيه الحواس
 اما قوة الحس والتصور ان لم يروضها الصواب تكون ينبوعاً
 فايضاً بالضلال والتوهمات. فان تآثرت من الصناعة والشعر
 والبلاغة تجاوزت حدود الحقيقة الراهنة. وقد يسخرها حسن

البيان في خطبة او حديث اورواية مزخرفة فتصرف احسن
الافقات سداً وبذلك تؤيد بالاكثير حقيقة الضعف البشري
المتسلط عليها. وقد تفضل قوة التصور حتى في تحديد الامور
الصناعية البيئة متى تاترت بها بنوع غير صوابي

ثم ان ضعف الفهم ونقص كماله هو ينبوع اخر فائض ضلالاً
فمن ذلك براهين الجهل السخيفة والمغالطات العديدة الاستقامة
كجهل الموضوعات وابهام الالفاظ واثبات المزعمات وانتاج
العام من الخاص والانتقال من معنى الى اخر الخ. قلنا اولاً نجاهل
الموضوعات وهو الاشتغال باثبات ما لا ينكره الخصم وما ليس
بمعرض الغرض المقصود مثاله انك تاتي بالبراهين المؤيدة بدوران
الكرة الارضية اليومي من الغرب الى الشرق فلكي انا فيك اقول
مبرهنًا ان الماء لكونه اكثر اكتنازاً من الهواء يندفق من الوعا
المتفرغ. فهذه القضية لانسبة لها مع قولك المقدم ايراده وقد يحدث
ان كلاً منا يكون مشتغلاً بموضوعه الخاص فلا يفهم ما قيل من
خصمه وياخذ من ثم بمشاحنة لا طائل لها

ثانياً ابهام الالفاظ وهو ان يؤول بالفاظ تحمل عدة معانٍ
فتؤخذ تارة بحسب احدها وتارة بحسب الاخر. فلا يصح القول
الانسان مائت والحال الانسان مركب من نفس وجسد فاذا

النفس ماثلة لان لفظه انسان مبهمه في المقدمتين ففي الاولى يراد بها الكيان المجسدي القائم بالجسد وفي الثانية يراد بها الكيان الانساني القائم بالنفس والجسد لذالم يصح القياس

ثالثاً اثبات المزعمات وهو الاعتماد على مبداء ما كأنه أكيد حال كونه مزعوماً مثاله كل الفنون وهمية (قضية مزعومة وتحتاج الى بيان) فاذا الطب وهي . نور الشمس ذو سبعة ألوان فقط (قضية مزعومة وغير أكيدة) فاذا توجد سبعة ألوان رئيسية

رابعاً انتاج العام من الخاص وهو اطلاق النسبة بين شيئين حال كونها لاتصح الا بالحصروالعرض فلا يصح القول ان العلم هو علّة تعاستنا لان بعض البشريسي استمالة. اوان السحاب ياتي بالغيث فاذا اكمل ظهر السحاب كان الغيث

خامساً الانتقال من معنى الى آخر وهو ان يؤخذ اللفظ بحسب معناه المحرفي من دون مراعاة القران والظروف المرافقة. مثاله العي يبصرون فالمراد بالعي هنا من كانوا عيماً ثم ابصروا ومن اخص علل ضلالنا ضعف الارادة ونقص كمالها فهي تشني مراراً تحت ثقل اسلحة الآلام النفسانية فتتهوّر في وهدة ضلال مبين. فحسناً قال بعضهم^(١) ان الآلام النفسانية تقلق سكينه النفس وتترع منها قوة التروي فيما عليه يتوقف حل المشاكل المتقضيه. فبقي

(١) كرافيرند

استولت على النفس اشغلتها وابتعدتها عن كل التصورات الصوابية
المنافية لاميالها المخرفة

على ان كثيراً من البشر يملون من التعمق في بحثٍ مستطيل
فيكتفون بالنظر الى ظاهر الامر. واخرين اجنباً بالمشقة والعناء لا
يكثرثون الا بآرائهم غير مخجلين من الخزعبلات التي ياتون بها لعرض
تلك الآراء. فيعرضون غالباً عن طلب معرفة الحق وادراكه حياً
بالفخر الباطل ويسترون جهلهم تحت حجاب عباراتٍ مستطيلة
هرباً من الاقرار بجهلهم امرأ ما فيخفرون المبادي السهلة البينة
لدى كل ذي فهم. ويعتقون من اول وهلة كل ما كان عسراً
وجسوراً. ولكن بما ان المبادي الاولى هي دائماً مهمة للتوصل الى
ادراك ما فوقها فجهلهم اياها يدعم في حال غباوة فظيعة. فزادت
الام النفسانية سلطة الا وزادت الارادة ضعفاً وتنازلاً فتهور اذ
ذاك في هوة الاضاليل وتصل الى نكران الوجود الالهي وقد قال
الجاهل في قلبه ليس اله

ان الوسائل المساعدة ايانا لمقاومة الاضاليل الناشئة عن
الحواس او اقله لصد تاثيراتها هي التروي في ما شهدت به والتخفظ
بنظرة في امر الانقياد الى شهادتها واستخدام الوسائط اللازمة
لهذه ايعادها جيداً لخدمتنا

وما يصلح ضعف الفهم ونقص كماله هو الرغبة الصادقة في معرفة الحق وتمييز ذوفطنة في البحث عنه وإنصاب كلي على درس حقيقة الاشياء وصحة حدّثها وقد قال بعضهم^(١) انه لا كيد هو ان الفهم النقي من الزلات والغير المنفصل من الاميال النفسانية والمنتهى حقيقة الى الموضوع قد يكون غير قابل الانخداع لانه حينئذ اما انه يرى الاشياء واضحة لديه فيكون ما يراه هو الحقيقة أما انه لا يراها فيستمر مرتاباً الى ان يحصص له الحق

اما ضعف الارادة ونقص كمالها فيصطلمان اذا لم تعتمد النفس على ذاتها الأجد مرتب واذا تجنببت الحب الذاتي واستهانت بالفخر العالي وتجردت من الاحتفاظات والتفاؤلات وكفرت بالالام النفسانية ولم تطلب الا الحق وعليه عولت وبالنتيجة ان العلاجات التي نقينها من اضاليلنا تنحصر في اربعة يراد بها الارادة الجيدة والاتضاع والدرس والصلوة

الفصل السادس

في الرتبة والنظام

ان الرتبة والنظام عبارة عن فعل فهي قائم بتركيب تصوراتنا وترتيبها بنوع يبلغنا الى ادراك الحق وايضاحه على انه لا بد في المسألة من امر يُطلب حله والا لما كان هناك

داع للبحث عن المسائل اوليائها . فليان الحق وإدراكه وسيلتان
احدهما الحل والاخرى التركيب وربما لا تكون هاتان الوسيلتان
الأوسيلة واحدة مختلفة الطرائق

فطريقة الحل تقتضي

اولاً معرفة المسألة المقصودة مع احوالها بوضوح

ثانياً تقسيم الكل الى اجزائه

ثالثاً البحث عن كل جزء بمحرص وتصوره بدقة وعدم
الانتقال من موضوع الى اخر قبل ان ينجلي الموضوع الاول كل
الانجلاء

رابعاً جمع اجزاء الموضوع المختلفة وضم بعضها الى بعض ثم
الحكم على مجموع الموضوع بحسب ما تقتضيه خاصات كل من
تلك الاجزاء . او الانتقال من الخاص الى العام ومنه الى الأعم
وهم جزءاً حتى يبلغ الى المبدأ العام الابتدائي فهذه هي طريقة الرتبة
والنظام المسماة طريقة الحل

طريقة التركيب تقتضي

اولاً فهم الحقيقة المراد ابلاغها الى الآخرين

ثانياً الاعتماد على المبادي البينة الصدق او اقله المسلم بها

ثالثاً بيان اشتمال المبادي المشار اليها على النتائج المقصود

حصولها منها ثم الحكم على الكل استناداً على صدق ذلك في
الاجزاء التي تولفه . او الانتقال من مبداء عام الى مبداء خاص
ومنه الى اخص وهلم جرا حتى يبلغ الى اخر حدٍ خاص
فهذه هي طريقة الرتبة والنظام المسماة طريقة التركيب

وكلا الطريقتين اي الحل والتركيب ضروري لبيان المسائل
غير ان طريقة الحل تفضل على التركيب في البحث عن المسائل
لانها سهلة المآخذ لكونها قائمة بالاعتماد على الامر المسلم لاثبات
ما يراد التسليم به وهذه هي الواسطة الطبيعية لبيان الحقائق^(١) كما
ان البرهان يقوم بمبداء بين تؤخذ عنه نتيجة يراد بيانها انما التركيب
يبتدي بما يراد التسليم به ثم ياتي لاثبات ذلك بما كان مسلماً امثلة
طريقة الحل

مسألة أولى هل العلوم مفيدة

(١) ان بيان القضية يقوم بتأيدها بواسطة البرهان لكي تكون راهنة
والبيان أما متع او مستدل واما مستقيم او غير مستقيم . فالبيان المتع هو الانتقال
من العلة الى المعلول واثبات المعلول بواسطة العلة والمستدل عكسه البيان المستقيم
هو انتاج حقيقة ما من مبادي مسئلة ومتضمنة تلك الحقيقة مثالة كل ما يقبل الحل
هو ذو اجزاء فالكهر بائية تقبل الحل اذا هي ذات اجزاء . والغير المستقيم هو
انتاج حقيقة ما لعدم امكانية ما ينافيها مثالة الله موجود والا لكانت الخلائق
معلولات من دون علة وهذا غير ممكن . ويقتضي على كل حال ان يكون البيان
مستنداً على مبادي بينة الصدق او على قضايا مسئلة

قضية^١ أولى ان العلوم تقسم الى الفلسفة وعلم الجبر
والهندسة والتاريخ الطبيعي وغير ذلك

قضية^٢ ثانية والحال ان الفلسفة مفيدة لانها الخ وعلم
الجبر مفيد لانه الخ والتاريخ الطبيعي مفيد لانه الخ

قضية^٣ ثالثة فاذا الفلسفة وعلم الجبر الخ لها فوائد جمة
اذا العلوم مفيدة^٤

مسألة^٥ ثانية هل الفلسفة مفيدة^٦

قضية^٧ أولى ان الفلسفة تقسم الى المنطق وعلم العقولات
والعلم الأدبي

قضية^٨ ثانية فالمنطق يبلغنا الادراك الحق ويهديننا سواء
السييل وعلم العقولات يشير عن الذات الالهية وماهية النفس مع
سائر الارواح والعلم الادبي او الرياضي يبين لنا واجباتنا نحو الله
نعالى ونحو ذاتنا ونحو القريب ويوطد هذه الواجبات بوثق
الحب والهيبة .

قضية^٩ ثالثة والحال ان الوسائل الموصلة الى الحق ودرس
العلم المختص بالخالق والخلق ثم الارشاد في واجباتنا وفي ما يحلنا
على اتمامها كل ذلك علوم مفيدة بل ضرورة لكل امرء اراد
العيش اللايق فاذا الفلسفة مفيدة^{١٠}

مثال طريقة التركيب

قضية^١ أولى الفلسفة مفيدة^٢

قضية ثانية ان البرهان المستقيم ومعرفة السبيل الموصل الى الحق والاطلاع على حقيقة مبدانا وما نحن عليه وما نحن صايرون اليه وما يبلغنا الى الغاية النهائية هو مفيد^٣

قضية^٤ ثالثة والحال ان الفلسفة تاتي بهذه الفوائد. فالمنطق يعلم البرهان ويسلم القواعد الواقية ايانا من الضلال وعلم المعقولات يهدينا الى معرفة الخالق والخلق ثم العلم الادبي يرشدنا نحو غايتنا ويقتادنا اليها بوسائط فعالة

قضية^٥ رابعة اذا الفلسفة تمرّن الصواب وتقومه وترشدنا في معرفة الله وخالقيه ونقتادنا الى غايتنا فهي اذا مفيدة^٦

الخاتمة

قد تقدّم بيان الرتبة والنظام ومثله البرهان والحكم والتصديق وبالأجمال بيان القسم الاول من الفلسفة وهو المنطق فصيح من ذلك ان لنا وسيلة للتوصل الى معرفة الحق . فاسمى نتيجة نستخلصها من هذه الوسيلة الثمينة وسيلة ادراك الحق هي استخدام المعرفة ما نحن عليه وما هو مصدرنا وما نحن صائرون وما علينا من الواجبات ضرورة فحل هذه المسائل سيكون موضوع العلمين اي علم المعقولات والعلم الادبي الذين سيأتي القول فيها

الكتاب الثاني

الجزء الثاني من الفلسفة

في علم المعقولات (متافيزيكا)

مقدمة

انني قد عولت في هذا الجزء كما في الجزء الاول من الفلسفة على جلاء العبارات ودقة المبادي ومثانة البراهين لكثرتها واستطالتها فعدت الى النظر في الحقايق الجوهرية وفي مبادي الافكار البينة فانها تزيد الفهم سعة والايمان قوة هذا علما ما سبقت فلورثته من ان الشبان المقصودين مني لا تسخ لهم الفرصة الايسرا لمطالعة العلم فلا يستفيدون من المؤلفات المطولة بل يفضلون الاطلاع على الحقايق مجردة من الزينة الخارجة حسبما اشرع ببيانها لهم في علم المعقولات^(١)

ان كل الكائنات تقسم الى مرتبتين مادية وغير مادية فالمادية هي موضوع العلم الطبيعي كالكيماوية وسواها من الفنون التي تعرف بالعلوم الطبيعية

والغير المادية هي موضوع علم المعقولات وتقسم الى نوعين اولها كائنات معقولة بانهم والتصور كالوجود والعلل والمعلولات

(١) علم المعقولات هو علم المبادي الاولى والكائنات الغير الهيولية التي تعرف بمجرد التصور وبثور الصواب

والآن والأين والكمية والفضيلة . ثانيها كائنات غير هيولية من
طبعها كالارواح

بناءً على ذلك يقسم علم المعقولات الى عام وخاص^(١)
فالعام ما استقصى الكائنات الغير الهيولية عمومًا ويراد بها
الكائنات المعقولة مجردة عن كل قيام مادي وتعرف بالكائنات
قوة اي الممكن كيائها عقلاً ولولم تكن كائنة فعلاً
فموضوع بحثنا اذا هو اولاً ما يراد بالكيان اطلاقاً وجوهره
وامكانيته . ثانياً ما يراد بالجوهر والكيفية والعلة والمعلول والخاصة
والمتناهي والغير المتناهي والآن والأين . فان علم المعقولات العام
يشمل ذلك جميعه . أما الخاص فسياتي بيانه في محله

علم المعقولات العام

الفصل الاول

في حد الكيان اطلاقاً وجوهره وامكانيته

اولاً ان الكيان لا يقتضي حدًا لانه بين فيراد به كل ما قام
او امكن قيامه في الوجود مثاله : بيت حجرى : بيت ذهبي هما
كيانان نظراً الى مجرد التصور لا القيام الخارج الطبيعى . لان
البيت الحجرى كيان حقيقى موجود لئنا البيت الذهبى كيان ممكن
غير موجود ولكنه قابل الوجود

(١) ويدعى الاول اتولوجيا والثاني نيوماتولوجيا

ثانياً يراد بجوهر الكيان مجموع الخصائص التي يقوم بها وهو
 عبارة عما لا يصح قيام الكيان بدونه سواء حقيقة أو تصوراً. فجوهر
 الانسان هو اتحاد النفس الناطقة بالجسد البشري. وجوهر
 الدائرة عبارة عن سطح مستدير اذا تشعبت من مركزه خطوط
 فانصلت بخط استدارته كانت متعادلة في نسبة احدها الى الآخر
 وللجوهر نسبتان احدها عقلية ويراد بها امكانية قيامه في
 الذهن والتصور مجرداً عن القيام الخارج فيسمى اذ ذاك جوهرًا
 معقولاً ثانيتهما طبيعية وهي عبارة عن قيام الجوهر وكيانه الخارج
 حقيقة ويسمى نسبة لذلك جوهرًا طبيعيًا او وجودًا محضًا. مثاله
 ان تصور ثلاث زوايا فذاك جوهر المثلث عقلاً فان تصورناها
 متحدة على هيئة المثلث الزوايا المعلومة فذاك جوهر المثلث الزوايا
 طبيعيًا

ان جوهر الكيان المعقول (والمراد به امكانية قيام الشيء في
 الذهن والتصور) هو لازم غير قابل للتغير. والالكان وجود
 المثلث مثلاً ممكناً من دون الثلاث زوايا. او لكان محتملاً ان
 يكون الجزء اعظم او اصغر من الكل على حد متساو بناء على امكانية
 تغير جوهر الكيان المعقول وتقلبه وبالتبعية لصح وجود الشيء
 وعلم وجوده معاً فذلك مستحيل

اما جوهر الكيان الطبيعي (والمراد به قيام الجوهر المعقول
تحت هيئة معلومة وكيانه الخارج في الوجود) فليس بلازم او غير
قابل للتغير لان كل الكائنات صادرة منه تعالى كمبدأ اول
فهو جل شانه اذا قادر ان يلاشيها كما استطاع ابداعها وان يبدلها
بسواها. فالانسان مثلاً لا يزال انساناً ولو تغيرت هيئته المألوفة
وظهر في العالم تحت هيئة اخرى

والافتراض بان قدرة الله الغير المتناهية تستطيع تغيير جوهر
الكائنات المعقولات هو تعديف^٢. لان تغييراً كهذا عبارة عن ان
الشيء الواحد يكون كما هو عليه ولا يكون كذلك معاً. او عبارة عن
ان خاصات الشيء تولفه ولا تولفه معاً وقس على ذلك كون الدائرة
مستديرة ومربعة معاً. والحال ان الله ذي الحكمة الغير المتناهية
انما يحل^٣ عن تناقض كهذا فحاشاه تعالى من نسبة الجهل وجعل
المستحيل ممكناً

ثالثاً ان امكانية الكيان لا يعترضها سلطان اي انه لا توجد
قدرة تستطيع ان تجعل الممكن غير ممكن او بالعكس. على ان امكانية
الكيان تقوم بالنسبة للكائنة بين الخاصات التي تولفه فان أُريد
الغاء هذه الامكانية. اقتضى الغاء النسبة بين الخاصات المولفة
فتضي تلك الخاصات اذ ذاك ممكنة التناسب وغير ممكنة معاً

فممكنة التناسب لانها قابلة ان تؤلف كيأنا وغير ممكنة التناسب لان وجود الكيان لا يمكن ، فيكون حكمها كحكم شيء كائن وغير كائن معاً والحال ان ذلك محال. اذاً امكانية الكيان لا يعترضها سلطان وقدرة الله الغير المنتهية المقترنة بحكمته لاحتلالها في اعتراض امكانية الكيان او عدمها وذلك اولاً لان القدرة الالهية غير قابلة ان تغير جوهر الكيان المعقول ثانياً لان القدرة الالهية تستلزم معرفة الاشياء وادراكها ثم اصداها والحال ان المعرفة الالهية لا تنجى الأنحو الممكنات فلا تستطيع من ثم قدرته تعالى ان تصدر الغير الممكنات^(١)

الفصل الثاني

في الذات. والكيفية والعلة والمعلول والخاصة والتناهي وعدمه والآن والآين اولاً يراد بالذات او الجوهر كل كائن إما من ذاته كالباري تعالى او بذاته اي ما قام من غير احتياج الى كائن اخر يسندُه فقيامه يفترض فقط وجود خالق له مثاله الانسان والشجرة^(٢)

نقسم الذات الى مخلوقة وغير مخلوقة والى تامة وغير تامة فيراد بالذات المخلوقة ما افترضه علم لوجودها كالملائكة والنفوس والحيوانات والنباتات . وبالغير المخلوقة ما وجدت ضرورة ولم

(١) ومن البين ان المراد هنا ليس الغير الممكنات نظراً الى الانسان بل

لغير الممكنات في ذاتها

(٢) اذا اشتملت الشجرة من الارض لانزال شجرة فهي اذا قائمة بذاتها

تفترض علة لوجودها كالباري تعالى. ويراد بالذات التامة ما
قائمة بذاتها فلم تستند على آخر مثال ذلك الله والرجل والاسد
والشجرة^(١) وبالغير التامة ما احتاجت الى الاتحاد باخر فتمت به
كالنفس والجسد البشري فهما ذاتان غير تامتين لان النفس
تحتاج الى الجسد في كثير من الاعمال والجسد لا يكمل قيامه الا
بالنفس

ثانياً يراد بالكيفية الحالة الطارئة على الذات او الجوهر
فتكون مميزة عنه وتقوم مقام احدى صفاته كالخفة نسبة الى الجوهر
الغير الهولي والصورة والصلابة والحركة نسبة الى الاجسام
ثالثاً يراد بالعلة القوة المصدرة وبالمعلول نتيجة الاصدار^(٢)
فذلك يستلزم اولاً وجوب وجود العلة قبل معلولها ثانياً امتناع

(١) الذات التامة المخلوقات لا تخلو من احدى خصتين إما ان تكون
عاقلة فتسمى اقنوماً او شخصاً كالانسان او غير عاقلة فتسمى آلة او جهازاً كالحجر
والشجر

(٢) والفرق بين المبدأ والعلة هو ان المبدأ قابل ان يتميز عن مستلزماته
وان لا يختلف عنها جوهرًا اما العلة فلا بد من اختلافها عن معلولاتها مثال الاول
النفس مبداء الفكر فتتميز منه لانه لا يقال عن الفكر انه نفس او عن النفس فكر
غير ان جوهرها واحد مثال الثاني النفس علة حركة الجسم الاختيارية فتختلف
عنها لان جوهر النفس يختلف عن جوهر حركة الجسم. فكل مختلف عن غيره
متميز منه ولا يعكس. وسياتي بيان التمييز والاختلاف في محله فتدبر

وجود المعلول من غير العلة ثالثاً استحالة كون الشيء علة لذاته
 رابعاً امتناع كون احد شيئين مبدئاً او علة للآخر بالتبادل
 وتكون العلة اولى او ثنوية قسرية او طوعية عامة او خاصة
 مرادة او غير مرادة طبيعية او معنوية

فالعلة الاولى ما لم يسبقها علة ولا تتأثر في اعمالها من علة بناءً
 عليه الباري تعالى وحده هو العلة الاولى لكل الكائنات
 العلة الثنوية ما تأثرت في اعمالها من علة اخرى فليس
 الخلائق اجمع الا علائقاً في بالنسبة اليه تعالى

العلة القسرية ما أتت بمعلول من ذات طبعها فامتناعها عن
 اصداره لا يصح طبعاً مثال ذلك التجارب علةٌ ضرورية لسقوط
 الاجسام المنحدرة فهو اذاً علةٌ قسرية

العلة الطوعية ما اصدرت معلولها طوعاً اذ ليس ما يضطرها
 لاصداره مثال ذلك الارادة علة طوعية للافعال البشرية باسرها
 العلة العامة ما اتت بمعلولات متنوعة مثال ذلك الشمس
 علةٌ عامة للضياء والحرارة ونمو الاجسام النباتية وغير ذلك

العلة الخاصة ما انحصرت معلولاتها تحت وحدة النوع مثال
 ذلك الكرمة علة خاصة للعنب الذي تحمله

العلة المرادة ما كان معلولها مقصوداً مثال ذلك قتل هابيل

هو معلولٌ مقصودٌ فعل أخيه القاتل إذا علةٌ مرادة

العلة الغير المرادة ما لم يكن معلولها مقصوداً مثال ذلك ان
صديقاً اراد شفاء صديقه فاسقاه سمّاً قاتلاً على غير دراية فهو اذ
ذاك علةٌ غير مرادة لموت صديقه

العلة الطبيعية ما اصدرت من ذاتها معلولاً طبيعياً مثاله
النار علة طبيعية للحريق

العلة المعنوية ما أتت بمعلول معنوي (اي غير مقصود) مثاله
ان يأمر قائد الجيش جيشه بالقتال بغياً فهو علةٌ معنوية لموت
الجنود الساقطين في المعركة^(١)

ان النواميس عموماً تبني على ارتباط المعلولات بعلمها فتكون
تلك النواميس معقولة (متيافيزيكية) اذا نسبت الى جوهر الاشيا
فاشترك الجزء بطبيعة الكل مثلاً هو من النواميس المعقولة.
وتكون طبيعية اذا نسبت الى مبادي وجود الاجسام وتأثير بعضها
على بعض فتلاشي الخطب بالنار مثلاً هو من النواميس الطبيعية.
وتكون صوابية اذا نسبت الى الاعمال الالهية او البشرية ذات
الحرية المطلقة فالشرايع السياسية هي من النواميس الصوابية

(١) وكثيراً ما تاتي العلة المعنوية بمعلولها بواسطة علل طبيعية كما في
المثال فان موت الجنود لم يتم الا بواسطة العلل الطبيعية المراد بها هنا الاسلحة
وسائر الآلات الحربية التي اصابته القتلى

رابعاً يراد بالخاصة كل صفة تميز بها الشيء عما سواه . فتكون ذاتية وعارضة ومستقلة ومنتسبة . فالخاصة الذاتية ما قام بها الشيء ولم يمكن تصوره وإدراكه كـ يمكن الوجود بدونها . مثالة النطق للانسان والاستدارة للدائرة

الخاصة العارضة ما امكن قيام الشيء بدونها مثالة الاتساع نظراً الى الدائرة . والصلابة والاستدارة نسبة الى الاجسام الخاصة المستقلة ما انفرد بها الشيء عن كل ما سواه وبها تقوم الوجدانية او كون الشيء واحداً ممتازاً عن مائث اقرانه . فبطرس مثلاً هو كيان قل منفرد عن اقرانه

وضروب هذا الاستقلال ثلاثة معقول وطبيعي ومعنوي فالاستقلال المعقول يقال عن الاشياء الغير الهيولية لانها غير مركبة بل بسيطة كالنفس والروح فهما اذ ذلك واحدة جوهرية ومستقلة كياناً اي ممتازة عن كل روح سواها

الاستقلال الطبيعي يقال عما كان مؤلفاً من اجزاء يتميز احدها عن الآخر ولكنها غير متباينة طبعاً فالشجرة واحدة طبيعياً ولو تميزت اجزائها كالاصول عن الفروع وهلم جرا

الاستقلال المعنوي يقال عن جملة اشياء متميزة طبعاً او قياماً ولكنها متحدة بهيئة ما فتولف قياماً واحداً معنوياً . فالجيش واحد

معنويًا ولو اشتهل على جنودٍ يميز أحدهم عن الآخر بالقيام
والوحدانية وسواهما

يراد بمجودة الشيء مجموع خاصاته الذاتية التي تاهبه لأدراك
الغاية التي لأجلها نال الوجود بناءً عليه قد حسن ما جاء في سفر
التكوين من أن المخلوقات كلها جيدة لأنها كلها مالكة الصناعات
الذاتية الملائمة لأدراك الغاية التي لأجلها خلقت

الخاصة المنتسبة ما اخصت بشيء نسبةً إلى غيره^(١) وهي تشمل
التساوي والامتياز فيراد بالتساوي كون الشيء مساويًا لنفسه أي
هو هو بعينه أو كونه مساويًا لغيره أي مشتركًا في كل خاصات غيره
وأعراضه

ويكون التساوي معقولًا وطبيعيًا ومعنويًا
فالمعقول يحترز به من كل اختلافٍ طاري على الشيء
مثاله الكمية فإن اطلقتها على أي شيء كان لا تزال متساوية عقلاً
لأنها تشمل دائماً عدداً معلوماً أو غير معلوم وقل كذلك عن الدائرة
التساوي الطبيعي يحترز به من كل اختلافٍ أو انقلابٍ

(١) كل نسبة بين الأشياء تشمل ثلاثة مواد يراد بها المنسوب والمنسوب
اليه ووجه النسبة فالشيء المقابل مع غيره هو المنسوب والمقابل به هو المنسوب اليه
وما تقع عليه المقابلة هو وجه النسبة مثاله النحاس الأصفر شبيه بالذهب فالنحاس
منسوب والأصفر وجه النسبة والذهب منسوب اليه

نسبة الى ذاتية الشيء لالى اعراضه فان سخن الماء البارد لا يفقد
بذلك التساوي الطبيعي لانه لا يزال ماء طبعاً كما كان قبل ان
يُسخن

التساوي المعنوي يمتاز به من كل اختلاف معتبر فان مزج
درهم ماء في كيل خمر لا يفقد الخمر التساوي المعنوي لانه لا يزال
بعد معنوياً خمرًا خالصاً

ويراد بالامتياز سلب الوحدة لا الماثلة بين شيئين فاكثر^(١)
فزيد مثلاً ليس هو واحداً مع عمرو بل مائل له

اما الاختلاف فيراد به سلب الوحدة والماثلة معاً مثالة
الذهب والرصاص معدنان مختلفان لان الذهب ليس رصاصاً
والرصاص ذهباً فلاماثلة بينهما

خامساً يراد بالمتناهي وعدم التناهي حال من جملة احوال الشيء
فكل كيان لا يخلو من ان يكون إما متناهياً او غير متناهٍ . فالمتناهي
ما دخل تحت حدٍ معلوم لا يتجاوزة الى الغير المعلوم او الغير المحدود
مثالة المثلث الزوايا متناهٍ لان زواياه داخله تحت عدد معلوم .
والغير المتناهي يكون كذلك أما قوة او فعلاً . فالغير المتناهي قوة
ما قبل زيادة او نقول الى ما لا ينتهي سواء سلباً او ايجاباً مثالة كثير
الزوايا لا يعرف لزواياه عدد معلوم فهو اذ ذاك غير متناهٍ قوة

(١) وقد مر بيان ذلك في الخاصة المستقلة فتدبر

ومثاله المعنى المراد من كلمة نجاح لانه يشمل موضوعات شتى فان
أريد كونه متناهيًا وجب تحديد موضوعه ودرجته . وقس عليه
المراد بكلمة قهقري وهلم جرا . الغير المتناهي فعلاً ما لا يقبل زيادة
بل كان من كل الوجوه غير منحصر تحت حد معلوم فالباري تعالى
وحده غير متناهٍ حقيقة . قال بعضهم ^(١) ان وجود أكثر من كيان
واحد غير متناهٍ في ذاته وفي كالاته باسرها غير ممكن وكل ما
كان غير متناهٍ في احدى حالاته لا يكون غير متناهٍ فعلاً لان مجرد
القول انه غير متناهٍ في احدى حالاته هو حديين كونه متناهيًا في ما
سوى تلك الحالة . اذاً صح ان عدم التناهي لا يطلق الا على الوجود
المطلق ويراد به الوجود البسيط ذو الكمال الغير المتناهي في كل
حالاته فانه وحده اذا هو غير متناهٍ فعلاً

ان كل متناهٍ ممكن ادراكه على وجه ايجابي ^(٢) لان الادراك
الاجباي هو معرفة الشيء في ذاته مع كل الخاصات التي يقوم بها
فما كان متناهيًا امكن ادراكه على هذا النحو فاننا نعلم جيداً دخوله
تحت حد معلوم لا يتجاوزة الى غيره فنعلم مثلاً ان المثلث الزوايا

(١) فينيلون

(٢) الادراك ايجابيا ويراد به معرفة الشيء كما هو في ذاته بواسطة معرفة
كل الخاصات القائمة بها اوسلي ويراد به معرفة الشيء ليس كما هو في ذاته بل
بواسطة خاصة تسلب عنه مثالة النور يدرك على وجه ايجابي اما الظلمة فعلى وجه سلي

لا يشمل أكثر من ثلاث زوايا وإن لو أُضيف أحد عدد من معلومين
إلى آخر لا يكون الحاصل أكثر من كيمتها إذاً يمكن لنا ادراك كل
متناهٍ وخاصاته التي يقوم بها فصَحَّ القول أننا ندرِكُهُ على وجه
الجبالي

أما ما كان غير متناهٍ تعذر علينا ادراكه أو ادراكه على وجه
الجبالي غير أنه ممكنٌ لنا تصوُّر الغير المتناهي على نحوٍ من الانحاء
فإننا نعلم مثلاً أن الوجود الغير المتناهي لا يقبل حدًّا أو ينحصر تحته
كما ينحصر المتناهي وكذلك نعلم أن كماله لا يعرف حدًّا إذ أن عدم تناهيه
لنا يقوم في عدم تناهي كماله. إذاً تصوُّر الغير المتناهي ممكنٌ لنا على
نحو من الانحاء. أما كمال ادراك الغير المتناهي فعلاً كان أو قوةً
فهو مستحيلٌ. لأن كمال ادراك الغير المتناهي يستلزم امكانية تصور ملوِّ
الخاصات الالهية وحقيقة الذات الربانية أو بالحري يستلزم تصور
ما يفوق طاقة الفهم وذلك مستحيلٌ لأننا مهما تسامينا في تصور
الكالات المترددة في ساحة الكون فلا بد لنا من حدٍّ نفق عنده
والحال أن الكالات الالهية لا تعرف حدًّا. وكمال ادراك ملوِّ الخاصات
الالهية إذاً مستحيلٌ ومثله كمال ادراك الغير المتناهي فعلاً. وقس
عليه الغير المتناهي قوةً فمن تراه يستطيع أن يجعل حدًّا الدرجة
النجاح مثلاً أن تجاوزها لا يعدُّ نجاحاً

سادساً يراد بأن الشيء مدة دوامه في الوجود وما دام الشيء موجوداً فلا بد له من أن يتبدى مع بداية الشيء وينتهي بزواله
والآن ثلاثة أزل وأبد وزمان. فالازل دوام لا بد له ولا نهاية
ويخص بالله وحده. والأبد دوام ذو بدء من غير نهاية ويقال عن
النفس. والزمان مدة محدودة من الأبد. حياة الانسان في هذه
الارض انما هي زمان. وللزمان نسبتان يراد بها تصويره عقلياً وقياسه
صناعياً. فلا يعرف الزمان عقلياً الا تحت صورة التوالي لاننا نرى
الربيع يتلو الشتاء والخريف الصيف والليل النهار والافكار
والاعمال البشرية يتلو كذلك احدها الآخر فترسم في اذهاننا صورة
الزمان عقلياً ماخوذة عن هذا التوالي الغير المنقطع وهو عبارة عن
فسحة محدودة من ساحة الابد الغير المحدود. اما قياس الزمان
صناعياً فهو تحديد فساته وذلك يكون على وجوه شتى لان وسائله
متعددة واحسنها دقة وتعادلاً وبساطة وثباتاً هو دوران الكرة
الارضية على ذاتها وحول الشمس. ومثله دوران القمر حول الارض.
فهذه الحركات المتنوعة تحدد الايام والسنين والشهور
سابعاً الأين هو فضاء تملأ الاجسام الكائنة. فان تلقى مثلاً
حصاة في ماء فتتلاشى الحصاة ولا يشغل الماء محلها فذلك الفضاء
هو أين الحصاة وقس عليه كل أين بالاستقرا

والنتيجة اننا فيما تقدم بيانه قد استوعبنا القول في الكيان
اطلاقاً وجوهره وامكانيته وعلمنا ما المراد بالجوهر والكيفية والعلة
والمعلول والخاصة والتناهي وعدمه والآن والآن. فاذا قد
استوفينا القول في علم المعقولات العام

المعقولات

في علم الخاص

ان علم المعقولات الخاص يبحث عن الكائنات الغير الهيولية
من حيث طبيعتها. فبقولنا من حيث طبيعتها نميزه عن علم المعقولات العام
الذي يبحث عما تجرد عن الهيولية بالتصور فقط
فالكائنات الغير الهيولية حيث من طبيعتها هي ارواح محضاً.
وتقسم الى مخلوقة وغير مخلوقة

القسم الاول

في الارواح المخلوقة

ان من الارواح المخلوقة المثلثة والنفوس

الفصل الاول

في المثلثة

ان التكلم عن المثلثة انما يناط بعلم اللاهوت^(١)

(١) ويسمى العرب علم اللاهوت علم الكلام

الفصل الثاني

في النفس

النفس جوهرٌ يحى أجهزة الانسان ويستعملها كآلة وهو قيامٌ باطنٌ مفكرٌ متدبرٌ مبرهنٌ مریدٌ ولهذا تمنا معرفته . ولما كان الانسان بالنفس يتميز عن الحيوان ويدنومن اللاهوت اضحى تأيد وجود هذه القوة الغير المنظورة واستقصاء ذاتيتها وقواها ومبداها واتحادها بالجسد ثم غايتها من اعظم المهام

البحث الاول

في وجود النفس

ان وجود النفس المراد به وجود جوهر في الانسان مختلف عن الجسد هو من الابحاث المعول عليها في علم المعقولات . فانه لولا وجود النفس لكان الانسان آلة متحركة وكان قيامه عبارة عن مادة مؤلفة تزيد او تنقص كمالاً وانتظاماً . وكان يقينه وأمله ورغبته عبارة عن تخیلات واوهام لا طائل تحتها . لان المادة لا يمكنها ان ترغب او تؤمل او يتقن ولكن ما دامت النفس موجودة فالانسان يتأله بها على نوع ما .

برهان

النفس موجودة وشاهدي هو

ان كلاً منا يتأثر باطناً ويفهم ويحكم ويبرهن ويريد وهلمَّ جرّاً
فلحاسة الباطنة تشهد بذلك والراي العام يسلّم به واهل الارتباب
لايسعهم انكاره . فترى ممّ تنشأ هذه الاعمال أمن الجسد ام من
جوهر مختلف عنه ؟

والحال ان الجسد ليس بقابل ان يكون مبداء لتأثرنا الباطن
اولفهمنا وتصديقنا وحكمنا وارادتنا وبالاجمال لأيّ كان من اعمالنا
العقلية . فلاشك بكوننا تتأثر غالباً بتأثرات متباينة اذ تارة السرور
يفرحنا والالم يهزنا ورُبّ عامل او داعٍ واحد ياتينا بتأثرات
ويجملنا على اعمال متغايرة فان نرى ثراً على شجرة مثلاً فذاك ياتر بنا
اشتهاء الثمر ويجملنا على اقتطافه وذوقه . وقد تشتغل حواسنا المختلفة
بموضوعات متعدّدة تناسبها فالنظر مثلاً يشخص في جمال الزهور
والسمع يصغي لنغمات الموسيقى الرخمة والشم يتكلم خاطباً غير ان
جميع هذه التأثيرات بينة لدينا ويمكننا مقابلتها وتمييزها واعتبارها
والحكم عليها ثم معرفة ما يناسبنا او ما يسرنا بالاكثر منها فمن انكر
ذلك انكر الحق المبين . اذ اقل المبدأ او الذات التي تميز انفعالاتها
على هذه الصورة ثم تقابلها وتحكم عليها هي ذات غير هيولية وبالتبعية
ف ذات بسيطة غير متجسّمة او مركبة اذ لو كانت مركبة لأقبلت
في اجزائها المختلفة الانفعالات المتغايرة المتصلت اليها بواسطة

الحواس وكانت كل حاسة من تلك الحواس توصل مفعولها او
 ثاني بتاثيرها الى الجهة المنتسبة اليها من ذلك المبدأ او الذات المركبة
 فجهاز النظر مثلاً كان يوصل تاثيراته الى الجهة المنتسب اليها من
 تلك الذات ومثله جهاز السمع الى جزء آخر يناسبه وقس عليه
 سائر الاجهزة الانسانية فكيف والحالة هذه تستطيع تلك الذات
 تمييز كل هذه الانفعالات ثم مقابلتها والحكم عليها . لعمرى ان ذلك
 يقتضي ضرورةً أولاً اتجاهاً لتلك الانفعالات باسرها نحو مركز واحد
 والثامها فيه ثانياً قابلية هذا المركز ليس فقط ان يتاثر بوقت واحد
 بتلك الانفعالات المتغايرة بل ان يتصورها معاً . فهل ذلك ممكن
 والذات مركبة ؟ الجواب كلاً وشاهدي : لو كانت الذات مركبة
 لكان المركز الذي تجتمع اليه كل الانفعالات لتمييز ويحكم عليها الخ
 عبارة عن جزء من اجزاء تلك الذات لان المركب لا يقسم الا الى
 اجزاء فاذا تقرر ذلك تبين اولاً انه لا يمكن اتجاهاً للتاثيرات المختلفة
 في ذات مركبة او الثامها في مركز واحد مادام اتصال اجزاء تلك
 الذات بعضها ببعض ليس الا اتصالاً مادياً انما وظائفها (اي
 وظائف تلك الاجزاء) مختلفة لا يصح انتقالها وانتقال احداها من
 جزء الى اخر فلا يصح بالتبعية اتجاهاً كلها نحو مركز لانه عبارة عن
 جزء آخر بناءً عليه لا تزال تلك التاثيرات نائبة بعضها عن بعض

وكل واحد منها مستقراً في الجزء المناسب له كأنه في سجن فحكمها
 كحكم اناس القوا في سجن واحد لكنه عديد الخادع فألقي كل منهم
 في مخدع حصين منفرد عن اقرانه. فهل لهؤلاء من سبيل والحالة
 هذه لجمع الشمل وتبادل الحديث والافكار ثم الانقياد الى رأي
 واحد يتدبرون به. فصَحَّ اذاً ان في الذات المركبة لا يمكن اتجاها
 التأثيرات المختلفة والشامها في مركز واحد. ثانياً لو كانت الذات
 مركبة لوجب ان جزءاً منها (المراد به المركز المقدم ذكره) ليس فقط
 ان يتاثر بوقت واحد بانفعالات متغايرة بل ان يتصورها معاً
 فذلك محال وبرهانه اولاً انه لمن المستحيل ان جزءاً واحداً مادياً
 او مركباً يتاثر بحركتين وبزمنين ونعيم وألم مثلاً في وقت واحد وهذا بين
 ثانياً ان تصور تلك التأثيرات مستحيل نظراً الى جزء مادي لان ذاك
 اي التصور بسيط وهذا اي الجزء المادي مركب وذلك جلي
 (وسياتي بيانه باكثر جلاء في محله)

اذاً من المحال ان جزءاً واحداً مادياً يتاثر بانفعالات متغايرة
 بوقت واحد او انه يستطيع ادراك تلك الانفعالات وتصورها
 وبالتبعية فهو من البين انه ما لم تكن الذات المراد بها النفس بسيطة
 وغير هيولية تعذر امكان جمع التأثيرات وتمييزها ثم الحكم عليها وصح
 بالنتيجة ان الجسم ليس بقابل ان يكون مبدأً لتأثيرنا الباطن.

وتصديقنا وحكمنا وبالأجمال لاي عملٍ منها كان من اعمالنا العقلية
قال العلم بيل^(١) ان ذلك لبرهان بين ومن لا يدعن لصحته
فهو غير قابلٍ او غير مریدٍ ان يترك خشون تصوراتهِ ويرتقي الى
معرفة الحق المبين

وزد على ذلك ان كلاً منا يشعر بالتصورات ويراهها مرسومةً
لديه باطنًا فلو افترضنا ان هذه التصورات تخص بالجسد وتقوم
به وانها من جملة اختصاصات المادّة كما ان الحجم مثلاً هو احد تلك
الاختصاصات لكانت النتيجة ان افراضاً كهذا يستلزم ضرورةً
بان يكون كل من تصوراتنا مناسباً لكل من دقائق الجسد او
لكل من الاجزاء المركب منها الجسد لان هذه الاجزاء باجمعها ذات
طبع واحد فيستلزم من ثم ان يكون التصور كائناً في الجسد كله
وممتداً حسب امتداده وقابل التجزّي واختلاف الهيئات حسب
قابليته فيصح اذاً ان يكون مربّعاً او مستديراً او متطاولاً او كثير
الزوايا وهلم جرا. ثم تصح قسمته واخذ ثلثه او ربه او سدسه مثلاً.
فان قال المعارض ان هذه نتائج يضحك منها اجنباء اذا القول بان
الجسد قابل التصور او بان التصور يحل في المركبات هو قول يضحك
منه. فصح اذاً ان الجسد غير قابل ان يكون مبداء لاعمالنا العقلية
ولنفترض ايضاً ان لفظة ما كالشمس مثلاً طرأت على مسمع

من لا يعرف العربية أو ترجمت إلى الفرنسية وأُتي بها على مسمع من
لا يعرف تلك اللغة فمن المعلوم أن معناها لا يفهم إلا من عرف اللغة
التي لفظت بها. والحال لو صدق القول أن الجسد هو مبدأ
التصور. ولو لم يكن حقاً في الإنسان مبدأً روحي يأخذ عن
الاصوات اللفظية معنى وعن المعنى صورة لوجب أن لفظة شمس
تكون مفهومة على حدٍ متساوٍ من كل السامعين سواء عرفوا اللغة
أو لم يعرفوها. لأن جميعهم يسمعون اللفظة عينها وليس بينهم إلا
اختلاف لا يذكر نظراً لتأثر جهاز السمع بالاصوات المولّفة تلك
اللفظة. غير أنه إذا كان من البين أن لفظة مثل هذه لو طرأت على
كل الأذان لما انجلت لكل الأذهان. فالعلة في ذلك أن الأذهان
تختلف طبعاً عن الأذان ويراد بهذا الاختلاف كونها روحاً

(١) ولمعترض بان السبب في عدم جلاء اللفظة المشار إليها هو عدم معرفة
الاصطلاح الوضعي لأن الكلام لا يدل على الأشياء طبعاً بل وضعاً واصطلاحاً.
الجواب لو لم يكن النعم مختلفاً عن الجسم اختلافاً جوهرياً لما اقتضى داعٍ للاصطلاح
بل وجب ضرورة أن الالفاظ تكون دلائل طبيعية للأفكار والتصور متى
لفظت. ودليل ذلك أن كل الأعمال الطبيعية المتعلقة بالجسد والمتوقفة عليه
لا تحتاج أن تعرف بالاصطلاح بل يحل الجسد عليها طبعاً والحال أن ذلك لا
يصدق نظراً إلى الالفاظ واللغات فهي إذ اصطلاحية وكونها اصطلاحية يوجب
وجود مبدأ غير جسي قد عرف أن يجعل الاصوات اللفظية دليلاً لمعنى وياخذ
عن المعنى صورة باطنة

أخيراً ان القوة الميكانيكية او الجهازية تأتي على الدوام
 والاطلاق بمفعول معادل بدقية الى المبدأ الصادر عنه ذلك
 المفعول . فكرة ميكانيكية مثلاً لا تعطي لكرة اخرى مثلها الا حركه
 معادلة لحركتها والحال ان في الاعمال الاختيارية لا محل لهذه
 القاعدة الطبيعية . فان قلت لاحد مثلاً ان اناساً تحت السلاح
 يكمنون لياخذوك لأسرع حالاً مهرولاً يطلب الفوز بنفسه . فابن
 المعادلة بين الكلمات المقولة مني لهذا الرجل وان شئت فقل بين
 الاضطراب الذي اثرته كلماتي هذه في الدماغ وبين قوة هرولة
 الرجل واسراعه الذي هو نتيجة تلك الكلمات . فلا بد من
 شيء قد اعترض بين الكلمات التي قد سببت الحركة وبين الهرولة
 والاسراع وهذا الشيء هو تصور الخطر فانه قد اعترض بين السبب
 والمسبب ثم ارادة الهرب حركت الاجهزة الجسمية نحو الاسراع .
 فمن ذلك يتبين جلياً ان هذا التصور الذي قد حرّكته الكلمات
 بواسطة جهاز السمع ثم فعل الارادة التابع له الذي قد حمل الجسد
 على تلك الاحتياطات اللازمة انما يشير عن مبداء باطن تصدر
 عنه الاعمال البشرية ويخضع له الجسد . على ان الدماغ قد تأثر
 بالاصوات المولفة تلك الكلمات غير ان المعنى الذي تحمله قد
 اشغل النفس والنفس أمرت الجسد بسرعة الحركة للنجاة من الخطر

الذي يهدده . فاحساساتنا واعمالنا العقلية اذا لاتصدر ابدًا عن
الجسد بل هي صادرة عن مبدأ غير هيوولي . اذا لابد لاعمالنا من
مبدأ غير مركب وغير جسي . وهذا المبدأ فيه الكفاية ان يشعر
ويقابل ويحكم ويريد ويأمر والحال ان مبدأ كهذا يدعى نفسًا اذا
لا بد لنا من نفس وبالتالي فالنفس كائنة

ثم ان هذا المبدأ الذي هو النفس انما يتحد بالجسد اتحادًا عجيبيًا
ولكنه لا يخل مع الجسد لان الجسد مركب فهو قابل للانحلال اما
النفس فبسيطة وغير قابلة للموت كما سترى

ولما كان البشر يستعملون قواهم العقلية بسهولة نقل وتكثر
تبعًا الى كون اجهزتهم وصحتهم البدنية سليمة من الشوائب او غير
سليمة اتخذ البعض من ذلك حجة يشبهون بها لينزلوا الانسان
منزلة الحيوان قائلين ان الجسد بمفرده هو مبدأ اعمالنا وان لانفس
لنا . فمهلًا : لاننا نجيب مسلمين بان البشر يستعملون قواهم العقلية
بسهولة نقل وتكثر تبعًا لكمال اجهزتهم وسلامة صحتهم البدنية او
عدمها . ولكن لم ذلك ؟ الجواب لان الجسد والحالة هذه هو آلة
تستعملها النفس في اعمال شتى ومن البين ان كلما ازدادت الآلة

(١) وحرية الإرادة التي تختبرها في ذواتنا لا نملكنا ابدًا ان ننسب اعمالنا

الى قوة اخرى خارجة عنا

كألأسهل العمل على الفاعل . فان أُعِدَّتْ آلَةُ العزفِ مثلاً
وَأُصْلِحَتْ أوتارها وأصواتها على وفق المراد اني العازفُ بها بالحن
شجية مطربة والأفلا . فَرُبَّ آلَةٍ خرساءَ يُوْنِي بها موسيقيٌ فهل له
من سبيل لاصابة انغامٍ منها وكيفاً كان هذا فهل يقال ان حذق
الموسيقي في خبرته انما قائمٌ في الآلة وانه لا وجود للموسيقي اكانت الآلة
ضاربةً او خرساءً فعلى هذا القياس اذا لم تكن النفس مالكةً ملوّ
التصرف لان الجسد غير مستوفٍ كماله فلا يتبع والحالة هذه بانها
غير موجودة . والحقيقة هي ان بليغ الاتحاد بين المبدأ العقلي اي
النفس وبين الجسد انما هو علة الصعوبة التي تشعر بها النفس في
التصرف بقواها عندما يكون الجسد غير مستوفٍ كماله . فهذا واقع
الحال

ولمعترض ان يقول اننا لسنا عارفين كل خاصات المادة
فَرُبَّ خاصةٍ غير معلومة لدينا تمتلكها المادة فتتال بواسطة قوة
الفهم . الجواب ان الراي العام والغريزة والحاسة النفسانية تشهد لنا
جلياً وبديهاً بانه لا يمكن قيام خاصاتٍ متناقضة في شيء واحد
مهما كان لان مثل هذه الخاصات تنافي احداها الاخرى ثم المبادي
المشار اليها تشهد لنا ايضاً بان المادة تمتلك خاصاتٍ تنافي الفهم
ويراد بها الامتداد والتجزئ والثقل وما شاكل ذلك اذا بين

خاصات المادة لا يمكن وجود خاصة غير معروفة منا قابلة ان تحوّل
المادة قوة الفهم

ولمعرض ان يقول ان علم التشریح قد بحث عبثاً ليجد النفس
او مقرّها في الجسم اذا النفس غير موجودة. الجواب ان لفساد هذا
الاعتراض وجهين اولهما ان النفس كائنة في الانسان لا في الحثة.
فالمشرّح انما يشرح الميت ويراد بالميت من فارقة النفس فلا يمكن
وجودها حين التشریح. ثانيهما ان النفس جوهرٌ روحيٌ بسيط لا
يشغل محلاً نظير الاجسام التي اجزائها وجهاتها تقاس على معادلة
الحل الذي تشغله اما النفس فلا اجزاء لها ولا جهات فلا تشغل
محلاً البتة. اذا اذالم يجد المشرّح النفس او مقرّها في الجسم فلا يتج
انها غير موجودة

والحقيقة هي ان النفس موجودة ووجودها بين رهن فكل
نمّج من الاقرار بها انما هو وهم لا يزعم اركان البراهين الثابتة
المؤيدة هذه الحقيقة. او هو تشبث ومغالطة دينية. لان الانسان
بالنظر الى حالته الطبيعية من دون النفس هو تحت سلطة
الحاجة والميل اكثر من سائر الحيوانات.

البحث الثاني

في ذاتية النفس

قبلما تمّ الديانة المسيحية يدّ النجدة نحو الفلسفة كانت المدارس الفلسفية تتفرّق في آرائها المختلفة نظراً لذاتية النفس . حتى ان شيشرون بعد ان اورد جملة هذه الآراء معدداً آياها اردف قائلاً
فأيها الحقّ الله اعلم

وانما الان فالمنّة لنور الديانة لان ذاتية النفس لم تبق من الغير المدركات . فالنفس جوهرٌ روحيٌ بسيطٌ مختلفٌ عن الجسد وبراهين هذه الحقيقة جلية فهاكها : اننا نفكر والحال ان الفكر لا يستطيع القيام في ما كان مركباً او في الجسد حسبما تقدّم بيان ذلك بجلاء آنفاً^(١) فاذا المبدأ المفكر فينا هو روحانيٌ بسيطٌ مختلف عن الجسد ويراد به النفس . فالنفس اذاً جوهرٌ روحانيٌ بسيطٌ مختلف عن الجسد . وزد على ذلك ان الثمرن يزيد الذاكرة قوةً والفهم حذاقةً والارادة ثباتاً فكما طرأت علينا افكارٌ حديثة اشغلت بها قوة الفهم فازدادت اتساعاً وكماً . فلو كانت تلك القوة جسماً كان حكم كل رايي او فكري حديثٍ يطراء عليها حكم لون حديثٍ بسط على رقعةٍ فاباد اثارها كان قبله مرسوماً بها واخذ محله

(١) راجع برهان البحث الاول من هذا الفصل

وبالتبعية كانت قوة الفهم بدلاً من ان تكتسب اتساعاً وازدياداً
من المعلومات الحديثة الطارئة عليها تصبغ عارية من المعارف
القديمة المتقنة منها وترجع التهفري . فصيح اذاً ان المبدأ المفكر فينا
ليس بجسم بل هو روح^(١) اذاً أفا للنفس روح

قال المعلم برجير ان روحانية النفس والوجود الالهي هما
اعتقاد عام وشهادة يثبت بها الانسان حقيقة كونه انساناً فهما
اعتقاد خاص بالجنس البشري . والاعتقاد بروحانية النفس هو
الان وقد كان في القرون الاولى قاعدة قد عمّ صدقها والتسليم بها
على رغم من مغالطات ايكور باجمعها

على ان الفلاسفة الاقدمين الأكثر شهرة والافرعدياً هم
الذين اعتقدوا دائماً بروحانية النفس وعلموها . منهم افلاطون
وفيتاغوروس والفلاسفة الايطاليانيون وماركوس اوريليوس قد
نسكوا بتلك الحقيقة . وما احسن ما قال شيشرون ان من جهل
عدم هيولية النفس وكونها بسيطة وغير متجزية وبالاجمال انها
ليست بجسم فهو ثقل الفهم اما بلوتارفوس^(٢) العالم المتعمق في معرفة
الاعتقادات القديمة فانه يذكر عند الفلاسفة ويشهد بانهم جميعاً
كانوا يسلّمون بروحانية النفس وزد على ذلك ان روحانية النفس

(١) Bergier سنة ١٧١٨ و ١٧٩٠

(٢) Plutarque سنة ١٤٠

هي برهان دائم لحقيقة الانسانية كما تقدم القول. فالنفس اذا روج
ولاشك في انه قد وجد في الاعصار الدائرة كما يوجد في
ايامنا هذه انما قلوبهم مفسودة وافكارهم مخنلة قد اعصبوا على الشر
فانكروا لغايات روحانية المبدأ المفكر. فاعقدوا او بالبحرني ارادوا
ان تكون النفس هيولية لكي تغل بلخلافهم فلا يلتزمون بتأدية حساب
عن اعمالهم ولكن ما جرم هذه الآراء المنكرة والتخيلات الناشئة عن
الميل الخبيث بازاء اعتقاد الجنس البشري العام. لعمرى انه قبلما
تظهر الفلاسفة الكذبة في الوجود لم تكن طائفة او ذات ناطقة تعتقد
ان المادة قابلة الفهم. اذا فالنفس روح

ولمعرض ان يقول اننا لانعلم ذاتية النفس على جليتها فكيف
نصدق ما يقال عنها. الجواب لا ريب في كوننا لسنا متعمقين في
معرفة ذاتية النفس الخاصة ولكن ترى ينتج من ذلك اننا نجهلها
اصالة لعمرى ان الجوهر يعرف من خاصاته وبها يتميز عن كل ما
سواه. فنعرف مثلاً ان المغناطيس يجذب الحديد وان له قطبين
تتخصص بينهما القوة المغناطيسية فبواسطة هذه الخصائص نميز جيداً
عن النحاس والحجر والخشب وبها عينا نعرفه ولو لم تكن متعمقين
في معرفة ذاتية الخاصة. فعلى هذا النحو نعلم ان نفسنا جوهر روحاني
قابل للتأثر عاقل حر* (كما سنرى) ونعلم ايضاً انها تختلف عن

الجوهر الغير المخلوق لان خاصاتها حدًا تقف عنده . وعن الجوهر المادي لانها بسيطة وهو مركب فنعرف من ثم ماهية نفوسنا ولو خفيت ذاتيتها الخاصة عنا فصح اذاً اننا لانجهل ماهية نفوسنا

المبحث الثالث

في قوى النفس

النفس جوهر روحاني قابل للتأثر ذو فهم وحرية وإرادة . هذه القوى هي خاصات جوهر واحد يراد به النفس فانها تعقل وتشد برو تريد

قلنا أولاً ان النفس قابلة للتأثر . فان طراء البرد على اجهزتنا شعرت النفس بألم او نشرت الصبا اجتمعت فانتعش جسمنا فبحثت النفس بسرور او تيسرت صعوبة فرحت النفس بماء رطب وان عكس الدهر آمالها تأثرت حزناً بخيبة وان فرح الصديق فرحت معه او حزن حزنت معه . وبالأجمال ان الطواريء المادية والمعنوية تؤثر عليها . اذاً النفس قابلت للتأثر

ثانياً ان النفس ذات فهم لانها جوهر روحاني او بالحري روح فهي اذاً ذات فهم لان وجود روح من غير فهم هو من المتناقضات المستحيلات . ونعم ما قال الاديب بوسويه : لقد حدثني موسى انني مخلوق على صورة الله وهذه الحقيقة وحدها كافية ان تبين

لي أكثر من كل كتب الفلاسفة وأبحاثهم أن نفسي ذات فهم. فصَحَّ إذاً
أن النفس ذات فهم^(١)

ثالثاً أن النفس ذات حرية^(٢) وشاهدي هوشهادة الحاسة
النفسانية والرأي العام . قلنا شهادة الحاسة النفسانية لأن كلاً منا
يرى أن المبدأ المفكر الذي يحرك إعماله هو قادرٌ أن يريد أو لا يريد
وأن يعزم على أمرٍ ما أو لا يعزم وأن يقبل فكراً ما أو لا يقبل وأن
يحرك ذراعاً أو لا يحرك وهلمَّ جراً . قد تعوذ النفس وسائل إيجاب
مرادها عملاً ولكنها لا تزال والحالة هذه حرةً بأن تريد أو لا تريد
فالحاسة النفسانية إذاً تشهد بحرية النفس . وقلنا شهادة الرابع
العام في كل آن . وأين يرى المشرعين يأمرون باجتناب الشر

(١) أن النفس بواسطة النعم تنصل بسائر المخلوقات وتتعالى نحو الله ولا
يمنع النعم في الأطفال والاحداث عن التصرف بقوته الأقصر باع جسمهم وعدم
بلوغه الكمال الطبيعي

(٢) أن الحرية ضربان حرية من رق الاقتسار وحرية من رق الاضطرار
فيراد بالاولى التزه عن كل قوة خارجة مضادة الارادة فعامل سوء مسجون
مثلاً انما هو عادم الحرية من الاقتسار فان تمكن من الهرب نالها . ويراد بالثانية
التزه عن كل عزم او غمٍ باطن سابق وغير مغلب وهي عبارة عن استطاعة
ارادة الشيء او عدم ارادته . فالنفس من طبعها مالكة الحرية من الاقتسار لان
اعمالها باطنة والاقتسار خارج . فلا يراد هنا الاثبات كونها مالكة الحرية من
الاضطرار

وعمل الخير ويسنون شرائع لاثابة الفضيلة ومجازاة الرزيلة ونرى
 الخير ممدوحاً والشر مذموماً. والحال ما فائدة هذه الشرائع وما
 فضل هذه الاثابة وما نتيجة تلك المجازاة لو كان الناس منقادين
 بضرورة عيائهم تضرطهم الى العمل. اولو كان المبدأ العامل فينا اي
 النفس غير ما لك تمام الحرية. فالرأي العام اذا ثبت حرية النفس
 وقد تبين ان الحاسة النفسانية تؤيد ذلك ايضاً فصح ان النفس
 ذات حرية

وقد احسن الاديب دالامير^(١) بان قال ان من كان حرّاً حقاً
 لا يمكن ان يشعر بحرّيته باكثر بيان وقوة من اشعارنا بكوننا احراراً
 فيجب علينا اذا ان لانرتاب في كوننا والحالة هذه ما لكن الحرية
 حقاً وصدقاً. وزد على ذلك ما قاله احد الاباء انه لو لم يكن
 الانسان حرّاً لما كان الله عادلاً والانسان فاضلاً او اثمياً بل كان
 الله وحده فاعلاً ذلك والانسان مختصاً من كل مسئولية فانه
 العدل والسلام كان يضي والحالة هذه مبدع الشرور والمعاصي
 وينبوع كل مكروه فيا لنت شعري انرى يدرك المعتقدون بهذا
 الكفر الشنيع انهم يجعلون الله معادلاً ابليس نفسه فتبا لجهلهم اذا
 الانسان حرّ

اخيراً لو كان الإنسان عديم الحرية لوجب ان لا يكون
مسئولاً عن اعماله ان خيراً او شراً ولكان الله معلم الشر والظلم
والفواحش. فحاشا الله من ان تُنسب اليه منكرات كهذه. اذا
الانسان حر*

وباعتراض ان يقول اولاً ان الله قد سبق وعرف اعمالنا فاضحي
حسوتها والحالة هذه مستلزماً

ثانياً اننا في قبضة يد الاضطرار في كل امرٍ حتى في اعتقادنا
بكوننا احراراً

ثالثاً ان الحجّة اي الحق المبين يضطرنّا لان نصدّق او نحكم على
الاشياء. اذاً لسنّا باحرارٍ فالجواب اولاً ان القول بان الله قد سبق
وعرف اعمالنا فاضحي حسوتها والحالة هذه مستلزماً هو برهان على
غير الواقع. لان سابق علمه تعالى هو من صفاته الالهية كما سئري
بيان ذلك في محله اما حرية النفس فهي احدى خاصّات النفس او
احدى قواها كما تبين آنفاً. فالتسليم بهاتين الحقيقتين مستلزم ولا
مناص منه ولو خفي عنا وجه اتفاقها فذلك لا ينافي البراهين البينة
المثبتة حقيقتها. والغامضات عنا من اسرار الطبيعة كثيرة جداً فهل
ذلك ينافي الحقائق البينة التي هي نتيجة تلك الاسرار. لعمرى ان
الاكسجين (مولد الحمض) والايدروجين (مولد الماء) هما العنصران

الوحيدان اللذان يترسب الماء منها وذلك بين. أفترانا ندري
 كيف ذفايقها الهوائية التي من خاصتها افاتة النار واضرامها هي عينها
 تؤلف جسمًا منظورًا وهو الماء الذي من خاصته اخماد النار. ثم اننا
 كل سنة نرى الربيع مینعازهوراً بهیةً متنوعة الاجناس ومختلفة
 الالوان ثم الحريف منضجاً الاثمار الشبيهة. أفترانا ندوي كيف
 نكتسي الزهور بالوانها وتنوع باجناسها او اني تستفي الاثمار
 حلاوتها وكيف تميز بهيئتها وفكاهة طعمها. ولكن مع جهلنا
 الاسباب اترانا نشك والحالة هذه بالمسببات

وزد على ذلك ان الله لا يسبق ويرى اعمالنا بل انه جل شأنه
 يراها من غير سبق. وشاهدي هو انه تعالى يري الممكنات باجمعها
 فمنها مع كونه ممكن الوجود لا يزال مستمراً في العدم ومنها ما ينتقل
 من العدم الى الوجود بواسطة حرية الخالق فالممكنات المنتقلة الى
 الوجود هي موجودة دائماً بالنسبة اليه تعالى فلا سابق لها ولا مستقبل
 بالنظر اليه عز وجل لان الازمنة كلها سواءاً لديه جل شأنه وبهذا
 التساوي يري كل شيء فهو يري الان كما رأى منذ الازل وكما سيرى
 الى الابد اعمالنا باجمعها ماضية كانت او حاضرة او مستقبلية. غير
 اننا والحالة هذه لانمارس تلك الاعمال لان الله يراها فلا يصح اذاً
 الانتاج بان اعمالنا تعدم الحرية لسبب معرفته تعالى حدوثها

ثانياً القول باننا في قبضة يد الاضطرار في كل امرٍ حتي في
اعتقادنا بكوننا احراراً. جوابه اننا لو كنا في قبضة يد الاضطرار
في اي امر كان او لو كانت نفسنا رغماً عن شهادة ضميرنا بكوننا
احراراً غير مالكة الحرية حقاً فيكون الباري تعالى خادعاً ايانا
اذ يجهلنا على وطيد الاعتقاد بما هو خطأ المحض (اي على الاعتقاد
بكوننا احراراً ونحن ليس باحرار) والحال ان ذلك مستحيل
فخاشاه تعالى من نسبة كهذه مغائرة لصلاحه الالهي. اذاً نحن لسنا
في قبضة يد الاضطرار

ثالثاً القول ان الحق المبين تضطرننا لان نصدق او
نحكم فاذاً نحن لسنا باحرار. جوابه ان الحرية تنقسم الى حرية
التصديق او الحكم والى حرية الخيار او الرضى. فان أُريد القول
ان الحقبة بحسب كونها مقبولة ومصدقة منا تضطرننا الى التصديق
او الحكم عقلياً كاضطرارها ايانا مثلاً على الحكم بان المستدير ليس
مربعاً وان النور ليس ظلاماً فمسلمٌ لان حكمنا او تصديقنا في موقع
كذا هو نتيجة ضرورية ومستلزمة من كل ذات عاقلة. ولكن ان
أُريد ان الحقبة تعد منا حرية الخيار او الرضى اي ان مجرد تصديقنا
ان شيئاً ما مثلاً هو افضل من غيره يضطرننا لان نختاره او نرضى
به دون اخر فمفكر. لان الحقبة لاسلطة لها على الارادة او على الاختيار

ومن البين ان الحجّة مع اضطرارها ايانا لان نحكم بان درهما ذهباً
افضل من درهم نحاساً لاتزال تاركة لنا حرية الخيار بين الاثنين
وأخذاهما شئنا. فصحّ اذاً ان الحجّة ولو انها تضطرننا الى التصديق
او الحكم عقلياً فلا ينتج من ذلك انها تعدنا حرية الخيار والرضى
اذاً نحن احرارٌ

قلنا رابعاً ان النفس ذات ارادةٍ فقد تقدّم البيان ان النفس
ذات حريةٍ وانها بالتبعية قادرةٌ ان تريد او لا تريد فاذا هي ذات
ارادةٍ

وزد على ذلك ان حرية النفس تدل على كون النفس عاملاً
فترى ماذا تكون الحرية في كائن خاضع خضوعاً كلياً للانفعال
وغير قابل ان يتصرّف بتلك الحرية عملاً. فمن كان حرّاً لا بد من
كونه عاملاً فالنفس اذاً عاملٌ. ولعلها طريقتان البداهة^(١) والارادة
فيراد بالبداهة الاحساسات الاولى المحاصلة في النفس ابتداءً من
غير اكتساب او فكر سابق فهذه المعرفة وما مائلها من الاعمال
المأخوذة عنها تدعى اعمالاً بديهية. فبديهياً تلقي اليد العقرب عنها
لانها تلمسها. كذلك رجلُ الماشي تحرك بنظام حفظاً لميزانية الجسم

(١) يراد بالبداهة هنا الغريزة والافعال الناشئة عنها فتكثر هذه

الافعال او نقل على قياس همة الانسان ونشاطه وانباهته الطبيعية

كذلك تصوّر الخطر يؤثر في النفس فكلّ يعلم هذه الاعمال ويعلمها ويشعر بها في ذاته من غير دليل فالنفس اذاً عاملٌ على الطريقة الاولى المراد بها البدهة

اما الارادة فهي عبارة عن الانتقال من تصور الاشياء الى استحسانها واستخصاصها او الى رفضها وانكارها وهي مصدر اعمالنا الغير البديهية باجمعها. فكل حركة ومعرفة واحساس بديهي تناوله الفكر وانتبه اليه او تدبر به لم يبق بديهياً بل ارادياً اي خاضعاً للارادة فان سلمت به كان مراداً او انكرته فغير مراد^(١)

فان اشعرت النفس في ذاتها بمعرفة ما بديهية تاخذوا ولا بالبحث فيها واحقاق معرفتها ثم تنتهي بارتضاءها والتسليم بها او برفضها وانكارها. وهذا التصرف هو لازم في النفس من غير استثناء

فان ترددت النفس في ذاتها باحثّة عن معرفة ما بديهية ثم ان تدبّرت بالاسباب التي تحملها على العزيمة في امر تلك المعرفة تكون بلا شك مريدة تلك الاعمال الباطنة وتضحي من ثم اعمالها هذه مرادة لابديهية. فالنفس اذاً عاملٌ على الطريقة الثانية المراد

(١) ولا يعتدّ هنا بايجاب الارادة او عدم ايجابها عملاً بل قوة اي سواء تمّ عملاً الامر المراد قوة او لم يتم فلا يزال مراداً. وقل كذلك عن الغير المراد. لان الارادة لا تستطيع التأثير على المواد والاشياء الغير الخاضعة لها ولكنها تستطيع استخصاصها ورفضها قوة

بها الإرادة فهي بالتالي ذات ارادة

ولمعرض ان يقول أولاً ان الإرادة هي ميزانٌ والاسباب وزنات ترجح بثقلها ذلك الميزان ثانياً ان الميل في درجات معلومة من احتياجه يستولي على الإرادة . ولسائل ان يسأل ثالثاً ما حالة قوى النفس في الرقاد

فالجواب أولاً القول ان الإرادة ميزان والاسباب وزنات ترجح بثقلها ذلك الميزان انما هو استعارة شاعر لاحكم فيلسوف لان الإرادة لدى الفيلسوف ليست ميزاناً ولا الاسباب وزنات . على ان قوائم الميزان تميل حيثما يزداد الثقل لان نوايس الثاقل تستلزم ذلك غير انه لا يدخل هذه النوايس في حيز الإرادة والاسباب لان هذه معنوية وتلك طبيعية محضاً . ثم انه عدا شهادة الحاسة النفسانية فالخبرة اليومية ترى ان الإرادة مجردة هي قادرة ان تصادم الموانع والاسباب وتنتصر عليها قوة اذا لم تكن قادرة على الانتصار عليها فعلاً وقوة معاً فان علمت مثلاً ان الطريق السهل السالك به هو خطرٌ وغير امين وان اخر عسرٌ ولكنه امين فلا شك في كوني افضل هذا على ذاك وارادني بمفردها تحملني على افحام كل الاسباب والموانع فالارادة اذا ليست ميزاناً ولا الاسباب وزنات . اذا نحن دائماً احرار

ثانياً القول ان الميل في درجات معلومة من احتياجه يستولي على الارادة جوابه اثنا اذا سلمنا بذلك فمن الضرورة يتج انه قبل ان يتصل الميل الى درجات كهذه لا يكون تمكن من تمام الاستيلاء على النفس بل لايزال تاركاً لها الحرية المطلقة والحال ان النفس التي لا تنتهز فرصة كهذه لتهديب اهوائها فمراعاة حسنها وردع اردبائها تكون برضاً وحرية مطلقة قد حملت نير العبودية ومكنت الميل الردي من الاستيلاء عليها . ومن ثم فكل بلبال احدثته تلك الاهواء في النفس انما هو فعل مراد في مبداء وناتج عن حرية النفس المطلقة . فلا يصح القول اذاً ان تلك الاهواء قد استولت على الارادة لان الارادة التي تخضع لاقتسار باطن لا تكون ارادة . اذاً الميل لا يستولي على الارادة مطلقاً .

ثالثاً السائل ما حالة قوى النفس في الرقاد جوابه ان النفس لكي تمارس اعمالها في جملة من قواها تحتاج الى الجسد اقله في مدة اتحادها به فيقاس اتقان اعمالها وعدمه على قياس قابلية الجسم الذي تستعمله النفس كآلة الى تلك الاعمال . والحال ان الجسم في الرقاد يكون فاتر الحركة وتام الجمود فهل يعجب ان تمتنع النفس والحالة هذه من ممارسة الاعمال التي اعتادة عليها في يقظته . لعمرى ان لفي عكس ذلك عجباً . والرقاد ليس الا حالة استثنائية نظراً الى الانسان

فلا ينتج منه أدنى برهان مصادٍ قوى النفس
إذا النفس جوهرٌ روحانيٌّ قابلٌ للتأثر ذوقهم وحرية وإرادة

المبحث الرابع

في مبدأ النفس

النفس كسائر الكائنات الأخرى إنما تأتي من الله . وإلا فأنَّى
مصدرها . فهي لا تأتي من ذاتها إذ لو أتت لوجب أن تكون علّة
ومعلولاً معاً من حيث إعطائها الوجود لذاتها . أو بالبحري أن تكون
موجودة قبل وجودها وهذا كله مستحيل . فيلزم إذاً أن تكون آتية
من كيان آخر . فمن تراه يكون وأنى مصدره . العلك تزعم أنه يصدر
عن كيان ثالث سابق له في الوجود وهذا أيضاً يصدر عن كيان
آخر وهلم جرا . لعمرى إنك أن اطلت دور الإصدار بقدر ما تشاء
فلا بد لك من أن تنتهي عند معلول لا تتقدمه إلا علّة واحدة أو أن
تصل إلى مبدع لا مبدع له وإلى كائن لا يسبقه كائن وإلى علّة لكل
المعلولات . فيراد بهذه العلّة وجود كائن ضرورة من ذات طبيعته
وقائم بذاته قبل سائر الكائنات وهو وجود لا يئناط باخر بل كل
الاشياء منوطة به . على أن افترض سلسلة غير متناهية من علل
ومعلولات ليس هو أكثر امكانية من افترض معلول من غير علّة
أو بناءً من غير أساس . ففي سلسلة كهذه تضحى الحلقات الرابطة

اياها كلها كمعلولات لاعلة لها وهذا بين. والمحال ان ذلك مستحيل
فصح اذا ان النفس ثاني من كيان اول وان هذا الكيان هو علة
ضرورية لكل الكائنات. وهو علة قائمة بذاتها ومطلقة يراد بها
الباري تعالى. اذا نفسنا انما ثاني من الله^(١)

ان الاجيال باسرها والحكماء باجمعهم والشعوب قاطبة قد
تسكوا بهذه الحقيقة. وكثير من عبدة الاوثان قد اتصلوا الى ان
محسبوا النفس جزءا من اللاهوت^(٢) اذا النفس ثاني من الله

البحث الخامس

في اتحاد النفس بالجسد

الانسان مركب من جوهرين يختلف احدهما عن الآخر
كثيراً وهما نفس روحانية ذات حس وفهم وهلم جرا حسبما تقدم
البيان. ثم جسد مادي واقع تحت الحس خادماً للنفس او بالعكس

(١) ان الوجود الالهي ينتج ضرورة من وجود النفس. قال شيشرون
اننا من الفهم البشري كما هو في ذاتنا نلتزم ان نحكم بوجود فهم سواء يسمى عليه ويراد
به الفهم الالهي وقد سبقه سقراط قائلاً ترى اتي يوتي الانسان الفهم. على اننا نرى
ان جسدنا انما يتألف من يسير من تراب وماء وناو هوآء ولكن ترى اتي مصدر
فهمنا وتصديقنا وفكرنا وفطنتنا فاجواب بين ان مصدرها هو الله تعالى

(٢) ظنناهم ان اللاهوت قابل التجزي. وما يذهل ان بعض الذين
يدعون فلاسفة لم يجملوا من افتراض مستحيل كهذا

جهازها . وهذان الجوهران هما في غاية الاتحاد . فان ارادة النفس نظرت العين وتحركت الرجل وشارت اليد . وان تألم الجسد احملت النفس وان تهددت الكوارث ارتعشت النفس . فمثل هذه الحقائق تبين الاتحاد الاقصى بين النفس والجسد وذلك جلي . انما ما الرابط السري الذي جمع بين النفس والجسد اتحاداً ليقم منها الانسان . وكيف تؤثر النفس الروحانية محضاً على الجسد المادي طبيعة . او كيف يستطيع الجسد ان يكون سبباً او محرراً لافعال النفس التي يشعر بها الضمير ويشهد لها

فلا شك ان ذلك واحد من الوفاء من اسرار الطبيعة الغامضة فليست والحالة هذه بقبالة اكتشافا انما المهم هو الاقتناع المصريح ان الانسان وجود مؤلف يتركب من نفس وجسد

ان من اتحاد النفس بالجسد تحصل الاناطة المتبادلة بينهما . فالنفس حسبما سبق البيان تنصد عن ممارسة اعمالها بحرية اذالم يكن الجسد حسن التأهب وكذلك الجسد اذالم تكن النفس في رواق وهذه الاناطة تظهر خاصة في الاعمال الناشئة عن الحس الباطن

فاذا اثرت علة ما طبيعية على احد الاجهزة الجسدانية اشعرت النفس من ذلك القليل بعاطفة مستحبة او مكروهة تبعاً الى خواص

العلة الفاعلة ودرجة اهميتها او تأثيرها . فلهواء المعبد مثلاً يسبح
النفس انما الحر الكلي بفضليها . والبرد الشديد يكرها . فمن ذلك
نشأ حاسة السرور والالم والحزن وهذه قد تسمى ميلاً طبيعياً وقد
تكون هذه التأثيرات مجتمعة وما ينشأ عنها من الالهواء غير منبوذة
في علمها او مبداءها بالارادة .

ثم اذا اخذت علة ما معنوية ما مفعولها في الفهم او اهلجت
عواطف القلب تأثر الجسد على حد متساو تبعاً الى خواص تلك
العلة ودرجة اهميتها او مفعولها . فحادثة سعيدة مثلاً لا تسر النفس
فقط بل تنشط الجسد ايضاً وتوتيه قوة . فكم من خير محزن قد
هدم الصحة وقصر الحياة . فمن ذلك نشأ حاسة السرور والالم
والحزن وهذه تسمى ميلاً معنوياً وقد تكون غير مرادة في مبداءها
(لان حصولها او عدمه ليس خاضعاً للارادة) ولكنهما من حيث
كونها قابلة للازدياد والنمو او عكسهما بناء على هبة النفس واشتغالها
المداوم فتضي بذلك خاضعة للارادة . لان الارادة والحالة هذه
تستطيع ان تردع ذلك الميل بمقاومتها الياء واما ان تسفیه مهدة
له سبل النمو والازدياد او ان تضبطه بطنية ضمن حد مرتب
وفي كلا الحالتين المتقدم ايرادهما (اي في حال الميل الطبيعي
او الميل المعنوي) فالسرور والالم ثم الحزن يكون مصدر الحب

والبغضة الذين هما ينبوع سائر الاهواء الآخر^(١)

(١) وقد تنسب الى الميل الطبيعي حاسة التصور والذاكره ثم العوائد
والخصال الطبيعية فيراد بالتصور تاثير النفس بنوع من الانواع ينشأ عن رسم
منطبع في الدماغ بمساعدة بعض الاجهزة الحيوانية . فنظراً الى النفس لا يوجد
تميزين الاحساس والتصور لانها على كلا الحالين هي موضوع التأثير . اما نظراً
الى الجسد فاختلف كلي بينهما لان الاحساس انما هو اقبال صورة موضوع
خارج بواسطة بعض الحواس الخمس ثم اتصال هذه الصورة الى الدماغ فيكون
الجسد والحالة هذه وسيلة ذلك الاحساس . اما التصور فموضوعه باطن ومن
النفس بتناول الدماغ فيتأثر به كما تأثر بالموضوع الخارج المتصل اليه بواسطة
الحواس ثم يتوسع يولكي يرسمه لدى النفس بوجه جلي . فمن هنا امكانية نسبة التصور
الى الميل الطبيعي لان الدماغ يتأثر على حدٍ متساوي من الفاعل الباطن كما يتأثر
من الحواس . وفي كلا الحالين ينتهي ذلك التأثير بالاتصال الى النفس . وعلى
ندر لطافة النجدة الدماغ تكون نباهة التصور فان ازدادت تلك الانسيجة لطافة
واحكاماً ازداد التصور نباهة وقوة والعكس بالعكس . وللتصور فوائد ومضار .
فهو قابل ان يخترع المفيدات وان يزين الحقائق بجلى اللطف والظرافة وقد يشفي
العلل ولكنه غالباً يحسب المفترسات حقائق ويسبب عللاً وادواءً او بوم شنيع
التحيلات . ويراد بالذاكرة تجديد ارتسام التأثيرات البارجة . على ان النفس
عندما تنكب نحو موضوع ما فالاجهزة الجسمية المتحركة لمساعدتها في بلوغ
المقصود تترك اثار ذلك الموضوع في المادة الدماغية فهذه الاثار المتمكنة يسيراً
او كثيراً تبعاً الى انصباب الفهم نحو الموضوع والى قابلية المادة الدماغية يمكن
اكتشافها وتجديدها وترتيبها بواسطة الذاكرة ومن هنا منشأ الذكارات الحسنة
او المستكره . ويراد بالعوائد الطبيعية سهولة ممارسة الاعمال وهي تكتسب بواسطة
التمرن والانصباب المتداوم نحو العمل ويشترك بها النفس والجسد معاً

المبحث السادس

في غاية النفس

النفس لها التسلط على الجسد مرتبةً وتستمر بعد فراقها مائة
حبةً طبعاً وقد أعدت للتمتع بحياة سعيدة . أو احتمال أبدية تعيسة
ثواباً وعدلاً ألياً وبا لتبعية فالنفس غير قابلة للموت

قلنا أولاً إن النفس لها التسلط على الجسد مرتبةً . فالإنسان
هو كيان متميز . والذات البشرية تقوم من نفس وجسد . أي من
نفس في جوهر وروحاني ما لك قوى مذهلة ثم من جسد هو جوهر
مادي ليس من خواصه إلا الجهد وعدم الحركة . فليس داع
والحالة هذه للسؤال عن مقتضيات هذين الجوهرين في نسبة
أحدهما إلى الآخر . فالزعم بأنها متعادلان في تلك المقتضيات أو
الترتيب في كون واحدٍ منها أيًا كان ملتزمًا بالطاعة إلى الآخر
بأيٍ منها يليق الأمر والنهي إنما ذلك من مستغربات البرهان أو
مستحيلات . لعمرى إن بادي الكون قد خضع السلطة بين كان أكثر
استيهاً وأقابلية . ولذا فالنفس لها السلطة مرتبةً وقد خصت
بها ضرورةً

قلنا ثانياً إن النفس بعد فراقها الجسد تستمر حية طبعاً .
فالجوهر لا يقبل زوالاً ما لم يقبل انحلالاً . ويراد بالانحلال
اختلال الأجزاء المكملة وإفتراق الأجزاء المولفة فهذه الأجزاء

باتحادها تَوَلَّفَ كلاً وبانفصالها ينحلُّ ذلك الكل. وعلى هذا الحق
تهدم الاجسام كلها وتزول من غير استثناء حيوان ونبات ومعدن
وغير ذلك. الآن الجوهر الروحاني البسيط الغير المتجزئ فهو غير
قابل الانحلال والزوال حيث لا اجزاء له طبعاً فليس فيه محل
للانحلال. فهذا الجوهر هو ثابتٌ ابداً اذ النفس تستمر بعد الجسد
وفي من طبعها محلٌ للدوام كما انه من طبعه محل للزوال

فالموت لا يضمحل الجسد بل يعكس انهدامه او يبيلب نظامه
الطبيعي فكمربائته تتبدد ومواده السيالة تخرج من مجاريها واجزاء
كلها تحصل في جمود ولكن لا يتلاشى فيه شيء بقاءً والحال لو
كانت النفس قابلة الموت مع الجسد لوجب إما ان تكون قابلة
للتجزئ كالجسد او ان يستلزم انهدامه اضمحلالها. فالافتراض
الاول مستحيل حيث لا اجزاء للنفس والثاني لا يصح لان الجسد
ذاته لا يضمحل بالموت. وزد على ذلك اننا لو ودنا ان نعلم هل
ان الباري تعالى الذي بيده اباده نفس الانسان اودوامها في
الوجود قد رسم اضمحلالها ام استمرارها فنرى ان لا دليل لنا بانه
تعالى قد رسم اضمحلال النفس حين فراقها الجسد بل بالحري ان
كونها جوهرًا مغنلاً بالكلية عن الجسد وغير منوط به يجعل هذا
الفرق حداً ونهايةً لا ارتباطاً بالجسد واحتياجها اليه للقيام باعمال

هذه الحياة . فيكون هذا الفراق عبارة عن عنق النفس من أسر
 الجسد لا عن اضمحلالها . فليبين لنا اذا الزاعمون بان النفس تموت
 مع الجسد على اي برهان يستندون او هل يستطيعون اثبات زعمهم
 هذا بشهادة الهية في ان الله قد رسم اضمحلال النفس لعمرى انهم
 لا يستطيعون ذلك . اذا النفس تستمر حية بعد الجسد

قلنا ثالثاً ان النفس قد اعدت للتمتع بحياة سعيدة او احتمال
 ابدية تعيسة ثواباً وعدلاً هلياً . فقد ينحج المناق في هذه الحياة
 والشرير ينال النصر والرذيلة تكرم . اما الرجل الصالح فيعيش
 محقرًا مهلاً ثم البري يموت فقيراً وفضل كليهما لا يجلب لهما الا
 السخريه . فهل ترى العدل الالهى يصمت عن ذلك لعمرى ان
 العدل حلیم لانه ابدى فهو يعد النفس للتمتع بحياة اخرى . ونعم ما
 قال في ذلك راسين الشاعر اجل لا شاهد في هذه الدنيا الا
 الفضيلة باكية والرذيلة مفتخرة غير انى حتى في هذا الانقلاب ارى
 يد العناية الربانية التى تسمح بذلك الى زمان ما لكى تقبل بالانسان
 الى الرغبة في نوال السعادة المقبلة فان الكائن العادل والرهيب
 يحفظ الى تلك الحياة زخائر جودته وصواعق انتقامه

اذا بعد موت الجسد تستمر النفس حية وتقبل في حياة اخرى
 جزاء اعمالها

فان قيل ان الرذيلة قصاصها برافتها والفضيلة اجرها لا يتخلف
 عنها اجبا منكرين لان الرذيلة لانها بقصاص يوازي ثقلها ولا
 الفضيلة باجر يعادل استحقاقها نعم ان الرذيلة في بدائنها تورث
 مركبها فلقا وصعوبات ولكن كلما تقام النفاق تناقص القلق
 ووضحت الرذيلة عادة اما الرجل المستقيم الذي قد سودت النعمة
 منه فاضى فريسة للواشي بحقه ظلما واصرف ليلته في الحزن
 والشفقة بما في السجين والاعلال ثم انتهى به الامر منروكا معذبا .
 فلن مكافاة فضيلته في هذه الحال المستكرهة لعري ان السرور
 الاطن وسلامة الضمير التي يشعر بها صانع الخير ليست باجر كاف
 لاستحقاق فضيلته . فالقلب البشري يطلب ثوابا اعظم . ولولم تكن
 الفضيلة تنتظر اجرا غير سلامة الضمير لكان اصحابها في خداع ميين
 ولا شك ان توبيخات الضمير الناشئة عن ارتكاب المعاصي
 فارافها الخوف من عقاب مؤبد تعد كبدية لقصاص الرذيلة .
 فلذلك عن الفضيلة فان جماها وانتظار الاجر السعيد المعد
 لها بحسب كبدية لمكافاتها . ولكن لا يصح القول عن احدى الحالين
 كانت انها قصاص تام للرذيلة او اجر كامل للفضيلة فهذا هو
 الاعتقاد البشري العام وهذا هو التعليم الرهيب والمعزي معا الذي
 منذ الاجيال القديمة قد انذر بدركات الحميم وفر كوس النعيم

فبين إذا ما تقدم أن النفس لها التسلسل على الجسد مرتبة وانها
تستمر بعد فراقها منه حية طبعاً ثم انها قد أعدت للتمتع بحياة سعيدة
او لاحتمال ابدية تعيسة ثواباً وعدلاً ألياً

قلنا رابعاً ان النفس غير قابلة الموت^(١) على ان كل ما اجمع عليه
عموم البشر زعماً عن تباين عوائدهم وتنافي مصالحهم وعقوة عن
تقلب افكارهم وخصالهم ثم قسراً عن العدوان والنفور بينهم فسلموا
به بوحدة الراي في كل آن وآين واعتمدوا عليه في معتقدهم وسلوكهم
يجب احسابه كحقيقة بينة لا ريب فيها لان وحدة راي كهذا لا بد
من انها تكون صادرة عن الهام ابدى قد حفظه التقليد او
عن ناموس غريزي يتضح يومياً بكثير البيان او سيره. والحال
ان عدم ميتوثة النفس هو واحدة من الحقايق المشار اليها لان جميع
طوائف العالم وشعوبه قد سلموا بهذه الحقيقة واعقدوها معترفين
بها فعليك بالتاريخ

اولاً ان الآثوريين والبابليين والكلدانيين والمديانيين قد

(١) وعدم قابلية الموت ضربان يراد بهما عدم قابلية ذاتية وهي عبارة عن
ضرورة وجود الموضوع واستحالة زواله طبعاً وهي تخص بالباري تعالى وحده ثم
عدم قابلية ملازمة وهي عبارة عن عدم وجود اسباب جوهرية باطنة كانت او غير
باطنة موحية الانحلال والزوال وهذه تخص بالنفس

اعتقدوا ان النفس غير قابلة الموت. وشاهدي هوان منكري
الديانة المحدثين يثبتون ذلك بادعاهم ان اليهود القدماء قد اثروا
اعتقادهم بعدم ميتة النفس عن الشعوب الموحى اليهم

ثانياً المصريون واليونانيون والروم كانوا يسمون بفردوس
النعم وبدركات الحميم. اذا كانوا يسمون بعدم ميتة النفس

ثالثاً الطوائف الهندية القديمة من بلاد التترالى الاوقيانوس
ومن الفرات حتى اليابون قد اعتقدت التناسخ القائم بانتقال
النفس المتوالي من جسم الى آخر. اما الطوائف الهندية الحديثة
فقد تمسكت بالمذهب البرهي فمن عوائدها ان تذبح مع الميت اذا
كان من اعيان القوم جملة من نسائه وعبيده لكي يرافقه الى الحياة
الاخري فيقوموا باوده هناك. اذا الطوائف الهندية القديمة
والحديثة قد اعتقدت وتعتقد بديمومة النفس

رابعاً ان منذ القرون الاولى حتى يومنا هذا قد قدم الصينيون
عبادة خاصة الى نفوس الموتى. اذا هم ايضا سلموا دائماً بديمومة النفس
خامساً ان الامم البرابرة داخل افريقية والمكسيك وكاليفورنيا
كانوا يقدمون القرابين لانفس الموتى اذا هولاء ايضا قد اعتقدوا
بديمومة النفس

سادساً ان شعوب شمالي اوروبا وغربها من السكنديناويين

والكل والسنتيك كلهم قد اعترفوا مصدقين بدمومة النفس
وشاهدي هو احتفال تشبيهم الموتى

سابعاً ان اليهود منذ ابتدا اجيالهم لم يجهلوا هذه الحقيقة . على
ان ابراهيم اباهم قد ولد ورثي في ارض الكلدان حيث ديمومة النفس
كانت من الحقايق المسلم بصدقها . ثم ان موسى مشرعهم قد حرم
الالتجاء الى الموتى لاستفسار الحقايق منهم ^(١) وقد استدعى شاول نفس
صمويل ^(٢) وقد قال سليمان اتق الله واحفظ وصاياه فانه في قضائه
سيطلب منك حساباً عن كل اعمالك ^(٣) اذا اليهود القدماء قد
اعنفوا بدمومة النفس

ثامناً ان عند اليهود المحدثين والمسلمين والمسيحيين الاعتماد
على هذه الحقيقة هو بين

وقد ارتأى بولينبروك ان الاعتقاد بدمومة النفس هو أكثر
قدمية من التوارىخ المعروفة منا ^(٤) وضم الى ذلك ما قاله بيل ^(٥)
انه قد وجد عند البرابرة المتوحشين رموزاً وبراهين تشير الى

(١) كما في ثنية الاشتراع ف ١٨

(٢) كما في ثنية الاشتراع ف ٢٨

(٣) الجامعة ف ١٢

(٤) راجع المجلد الخامس من مؤلفاته

(٥) في كتابه عن الأفكار المختلفة الجزء عدد ١٤ Bayle

ثبات تمسكهم بهذه الحقيقة ولم يكن عندهم رموز دينية غير هذه. ثم
ان غيره من العلماء الافاضل قد اثبتوا مبينين ان الاعتقاد بحياة
اخرى هو عامٌ ومسلمٌ به من الجميع

اذًا حقيقة ديمومة النفس قد تم التسليم بها منذ القديم وتداول
من دون انقطاع وقد صدقها واعترف بها جميع طوائف العالم.
فالنفس اذًا غير قابلة الموت

لعمرى ان الاعتقاد بهذه الحقيقة هو متمكنٌ من الفهم البشري
جدا بحيث اقرَّ به اهل الجود انفسهم
قال بعضهم كلما تأملتُ باطنًا وتدبرتُ في ذاتي ارى هذه
الآية مسطرة في نفسي ان تكُ بُرًّا تضح سعيًا. فابن ذلك من
الحال المحاضرة حيث الاشرار يتنعمون والابرار يُظلمون. لعمرى لو
فرغت اما لنا من سعادة مقبلة لكانا نحقق غضبًا ولكان فهنا يتمرر
على مبدعه وبعبولٍ ونحيب يهتف قائلاً: انت خدعتني: فيسمع
الجواب: هل انا خادعك ايها الجسور من قال لك ذلك فهل
تلاشت نفسك ام هل لم تبق انت في الوجود اتظن انك مزعجٌ ان
تموت: كلاً: لانك سخي وتنال مني في تلك الحياة كل ما وعدتك
به. ورُبَّ متمررٍ وعديم صبرٍ في هذه الحياة الزائلة يقال له: ان
تصبر تنل من لدنهِ تعالى اجرَ صبرك لانه عز وجل انما يكافي

الأعمال حسب استحقاقها . فلنكن إذاً من الصالحين لنكون من
 أهل السعادة . فان كنا من الصالحين في هذه الحياة نضح من أهل
 السعادة في الحياة الآخرة . والحق أنه لو لم يكن لي برهان على عدم
 ميتة النفس الأبدية الاشرار وظلمة الأبرار لما ارتبت في تلك
 الحقيقة . على ان انقلاباً مريعاً كهذا في انتظام الكون العام يستلزم
 حلاً وحله هو اقتناعي بان الموت ليس نهاية كل شيء لي فلا بد من
 حياة أخرى بعد الموت حيث النظام يملك

وقد احسن فولتير اعراب ما نحن بصدده بان قال في
 بعض آياته لقد صدقت يا افلاطون بقولك ان نفسنا عديمة
 الموت لانها تناجي الله وتحيي به . والأفاني نجد علّة ما فيها من روح
 المحسّس بالنظر الى ديمومتها واشتمزازها من الخيرات الكاذبة ونفورها
 من العدم . على اني اشعر بذاتي منجذباً نحو اجيال لانهاية لها فاتعمد
 افتحام قيود الحواس والدنيا وافتتاح سبيل يوصلني الى ابواب تلك الحياة
 الخالدة . اينها الابدية ما اعذبك وما ارهبك . فانك نورٌ وظلمةٌ .
 وعمق رهيب فاذا اقول واين اكون وأني اتجه واين أقاد . أجل
 الى هو أغرب وعالم مجهول سيكون الرحيل . فهل للبلوغ اليك
 ايها الكيان الغير المدرك من سبيل . كيف لا واني لراج ان اراك
 من غير حجاب ايها الحق السماوي بعد انعتاقني من سجن الموهول

(١) أميل روسو

لأنك لا تخفي عنا الآ في ليل غفلتنا . فما الحيوة الأحلم والموت
بقظته

علينا إذا أن نختم مستلزمين ما تقدم بيانه ان النفس موجودة
وانها جوهر روحاني بسيط مختلف عن الجسد وهذا الجوهر ذو
حس وفهم وحرية وإرادة وهو صادر من الله ومتحد بالجسد اتحاداً
عجيباً ثم أنه عديم الموت

وهذه الحقايق الينة انما نقضي بنا في القياس المنطقي الى حقيقة
اخرى يراد بها حقيقة اولى جوهرية وهي الوجود الالهي

القسم الثاني

في الروح الغير المخلوق

ان الروح الغير المخلوق هو الله ويراد به الكيان الحقيقي السامي
اللازم الوجود الأبدي الغير المتناهي والعلة الاولى للكائنات باسرها
فوجوده تعالى هو من التصورات الملازمة لكل انسان . وكل فهم
منرو يرى هذا الكيان اللازم . فالوجود الالهي هو نتيجة مستلزمة من
وجود النفس . لان النفس ليست علة لذاتها بل هي معلول علة
وهذه العلة هي الله اذا الله موجود

فعلينا استيعاب هذه الحقيقة والقول في ما خص نكرانها

الفصل الاول

في الوجود الالهي والكالات الالهية

ان الوجود الالهي مستند على جملة من البراهين لا يستطيع
احد حضها باستقامة ونقسم الى ثلاثة يراد بها براهين عقلية
وبراهين طبيعية وبراهين معنوية

المبحث الاول

الله موجودٌ وشاهدي البراهين العقلية

النفس موجودةٌ وقد تقدم بيان ذلك. ثم اننا نعلم ان الكون
يخضوع على كثير من المعجزات اذ لا بد من مبداء اول هو وجودٌ
لازم من طبعه وعلةٌ لباقي الموجودات. وشاهدي هو اما انه يوجد
كياناً اول ضروري من طبعه. كيان لم ياخذ الوجود عن غيره
بل يعطي الوجود الى الكائنات باسرها واما ان هذا الكيان اللازم
والمبدع هو غير موجود وبالترتبة فتلك الكائنات كلها عارضة
وجميعها متساوية لان ليس احدٌ منها يُعدُّ مبداءً اولاً بالنسبة الى
غيره اذ ليس لاحد منها قوةٌ تستلزم من طبعه وجوده جوهرياً.
والحال ان الافتراض ان كل الموجودات عارضة وان لا وجود
لكيان اول على الاطلاق وان ليس شيء من الكائنات يستلزم
الوجود جوهرياً انما هو سلب الوجود وإيجابه معاً فإيجابه مقررٌ

بذات الافتراض المقدم ايراده. وسلبه لان ليس احد من هذه
الكائنات باسرها وجوده مستلزم طبعاً وضرورة. فأتى تنال
الوجود اذاً وليس ثم كيان خارج عن دائرتها ليعطيها ذلك
الوجود. لذا نعدم كل علة باطنة كانت او خارجة. فذلك مستحيل اذا
لست الموجودات كلها عارضة بل لابد من وجود كيان اول
لازم من طبعه وعلة لكل الموجودات

لكل معلول علة. اذاً لابد من مبداء اول لازم من طبعه
وعلة لسائر الكائنات. فلنفرض سلسلة مدلاة من علو غير مدرك
الى اسفل وقد اتصلت بالارض غير ان مبداءها لا زال غير مدرك.
فلسائل ان يسأل من ذا يضبط هذه السلسلة في العلو وبماذا هي
معلقة. نرى هل يكفي الجواب ان الحلقة الاولى المتصلة بالارض
من هذه السلسلة انما هي معلقة بالثانية التي تعلوها والثانية او
بالحري الاولى والثانية بالثالثة وهلم جرا الى ما لا ينتهي. ولكن من
ذا يضبط السلسلة باجمعها. لعمرى ان سلسلة ذات عشر حلقات
مثلاً لابد من انها تستطع ما لم تكن ممسوكة من قوة توازيها لتمنعها
من السقوط

ومثلة سلسلة ذات عشرين حلقة وهلم جرا. فسلسلة غير
متناهية في حلقاتها تحتاج اذ ذاك الى قوة غير متناهية قابلة ان

تضبطها وتحمل ثقلها الغير المتناهي. فهذا واقع الحال في سلسلة
 المعلولات والعلل التي لا بد من ان تنتهي الى حد ما. فالخير من
 المعلولات او الاقرب من سواء انما يتعلق بالعلة الاقرب اليه وهذه
 ليست اولى بل هي ايضاً تاتي عن علة اخرى اقرب اليها وهم جراً
 فلو كانت سلسلة هذه المعلولات والعلل غير متناهية ولم يكن لها
 علة اولى تصدرها لوجب وجود معلولات متسلسلة على وجه غير
 متناهٍ ولكن من غير علة مصدرة ابتدائية. والحال ان التسليم
 بذلك ليس باقل استحالة من القول بان الثقل المتناهي او الثقل
 اليسير يحتاج الى قوة تضبطه لوتعلق وانما الثقل الغير المتناهي او
 اعظم ثقل يمكن تصوره لا يحتاج لذلك " اذا لا بد من مبداء اول
 لازم من طبعه وعلة لسائر الكائنات

وهذا المبدأ الكائن من طبعه هو غير متناهٍ في كمالاته. فبما انه
 لازم الوجود طبعاً فيمتنع كذلك بكل الكمالات الغير المنافية لطبيعته
 وهو سابق لكل كيان فلم يتقدمه كيان ليضع له حداً وهو علة كل
 الكائنات وينبوع كالاتها حقيقة كانت او مفترضة. والحال ان
 افتراض عدد غير متناهٍ من الكمالات لهذه الموجودات هو ممكن

(١) كلارك في كتابه عن الوجود الالهي سنة ١٦٧٥ و ١٧٣٩ Clarke

محقق انكليزي

فيكون ذلك المبدأ ينبوعها . اذاً هو غير متناهٍ في كمالاته وبالترتبة
 فهو واحد لان الكثرة وعدم التناهي يتضادان . فالكثرة تستلزم
 حداً مميزاً بين افرادها والغير المتناهي لاحد له . فكائنات مثلاً
 يستلزمان حداً يمتاز به احدهما عن الآخر . اما الغير المتناهي فلا يخضع
 لحده . اذاً الكيان الغير المتناهي في كمالاته هو وحيدٌ ابدى غير متغير
 ذو حرية الخ^(١) ونعم ما قاله برون في بعض آياته :^(٢) من الكيان الغير
 المتناهي بعدك غير متناهٍ فهو كيان مالك من اقصى التحوم الفلكية
 الى اقصاها ولا يزال ملكه ممتداً الى ما وراء تلك الاقاصي . ترى
 اي مائتٍ يستطيع الخوض في هذا البحر المقدس العرمرم . فالكائنات
 باسرها تسجد له ولا تستطيع ادراكه . فالصدفة العيياء والمادة
 الخرساء لم يعطيا نفسي وجوداً وهي جوهرٌ مستنيرٌ . اني كيانٌ مفكرٌ
 وفكري يبرهن وجود الله باكثر مما يبرهن وجود الفلك مع كراته
 اللامعة . فهو الاله الذي نجمة اشعة عظمتِه وتخبر به عظمة اعماله
 في ابداعها الكون . الاجيال تجري امامه والزمان لا يجسر ان يقيس
 برهةً من دوامه . فهو الكيان والكيان بالذات والكيان الذي
 لاحد له . هو البر والقدرة والديمومة بالذات . هو الرقيب فلا شيء

(١) هذه الخصائص نسي كمالات وهي غير متناهية لانها مختصة بكيان

غير متناهٍ

(٢) برون في قصيدته عن الطبيعة Brun

حول الشمس اورر آء الفضااء يحفى عن الحاظه ولا شىء يقوم خارجاً
عن دائرة سلطانه . هو وحده بد الكلى وعاية الكلى : اذا الله موجود

البحث الثانى

الله موجود

وشاهدى البراهين الطبيعية

السموات تخبر باعمال يدبك (مزمور ١٨)

السموات ترشد الارض فى حرمة مبدع كليها (روسو)

اذا ما التفت الانسان نحو العلا وتامل جمال الرقيق متلايلاً
لدى عينيه فاول فكر يخطر فى ضميره هو وجود كيان سام يدبر
العالم بسامى درايته

فان كان احد يرتاب بهذه الحقيقة . فكيف لا يرتاب على
حد متساو فى وجود النور لان وجود هذا ليس باكثر ثباتاً من
وجود البارى تعالى . على اننا عندما نرى آلات تتحرك صناعات
ككرة او ساعة وغيرها من الفنون البشرية فلا يرتاب بان يد صانع
حاذق قد صنعت هذا العمل فكيف اذاً عندما نرى الفلك منما
حركاته بسرعة ودقة عجيبة وآتياً بالفصول المختلفة على سواه
الافاق المعينة لها ثم منعشاً وحافظاً كل حي يرتاب والحالة هذه
فى ان الكون متدرب تحت سلطة تسمى دراية وحذاقة على كل
علة او سلطة سواها . لعمرى ان ارتياباً كهذا مستحيل صدق . وقد

عرف البارئ تعالى في كل هذه المعجزات الفلكية التي تصدر عنه
جلت قدرته وتنتقل من كرة الى اخرى حتي تتصل بالكرة الارضية
حيث مقرنا

وقد قال فولتير يدعوني ولا استطيع الزعم بان هذه الآلة
الحكمة تقوم من غير صانع:

قال راسين: أجل واجب الإيمان بالله لا يرى انماكم من
شهود وبراهين تنصب امامي لاعلان مجد ذلك الاله الغير المنظور.
فيا سموات خبري ويا بحار تكلمي ويا ارض جاوبي. ابي ذراع
بضبطك في افق اينها النجوم الغير المحصاة. وانت يا ليل البدر
قل لنا من ذا جعل ظلامك. فما اعظمك وما اجلك يا ربيع فانك
تشير الى صانع لم يتكلف عليه صنعك شيئاً. فهو الذي قد رصع
فتك بالنيرات كما بسط التراب واهاج الغبار في الساحة الارضية.
وانت ايها البشير الصبي والنير العجيب والكوكب الدائم الحداثة
والهباء او بالحري ايتها الشمس الالهية خبرينا طاعة لمن تبزعين من
وراء المحيط وتبعثين اشعتك المنيرة مندفة بسخاء. فكل يوم
اتر قبلك ولا يوم اخيب فهل لدعوتي من تلقاء ذاتك تحيين ام
هل لي يد في رسم سيرك وانت ايها البحر الرهيب يا من تهيج طالبا
ابتلاع الارض بحنق ترى من ذا يضبطك في سيرك كأسد في

اغلاله فعبثاً تحاول انتقام سجنك لان احتياج امواجك ينتضي لدى
الحدا المرسوم وعندما تهتدد بالموت من كان محمولاً فوق غمرك فتراه
وهو قريب من ابواب المنون يرفع الحماظة نحو العلا حيث يأتي
العون للنعساء

والغريزة الطبيعية التي دأبها التكلم في حال مؤيسة كهذه تجل
الانسان على مد ايدي الضراعة نحو المجد السامي. فما ذلك الا
عبادة لله يودها القلب دائماً في حال اضطرابه بعد ان يكون
قد نسي ذلك الاله. اي نعم صوت الكون باسره يدعوني نحو هذا
الاله. فالارض تنادي باسمه المجليل هاتفة ان زيتي وخيراتي
ليست مني بل من يد من وضع اساساتي فان كنت اقوم بأودك
ايها الانسان انما ذلك طاعة لامر من يامرني وكل ما يعطينيه من
الخيرات انما هو معطى لك. فمن ذا يستطيع نكرانك ايها الاله العظيم
والبينات هذه

إذا الله موجود^(١)

(١) ولكن هات نرى هل يمكن ان العالم ومعجزاته تكون قد جاءت صدفة
وانفاقاً. فلو افترضنا اعداد فقط قد رُقم كل منها على قرطاس مخصوص
ثم مُرِجت تلك الاوراق وهي مطوية ترى كم من مرة ينتضي اعادة سحب هذه
الاوراق المختلطة اذا قصد ان الاعداد المرقومة يتلو بعضها البعض بترتيب اي ان
العدد الاول يسحب اولاً ثم يتلو الثاني ثم الثالث وهم جراً بدون انقطاع الى

البحث الثالث

الله موجود

وشاهدي البراهين المعنوية

ان الوجود الالهي حقيقة قد أُنذِر بها في كل الاعصار وقد سلم

العاشر. فان سحب في اثناء ذلك عدد على غير واقع يلزم اعادة السحب من الابتداء. لعمرى ربما تمضي اجيال وقرون ويتكرر العمل الوف مرات ولا يتم المراد فان زيدت الاعداد الى العشرين زاد العمل صعوبة وتفاقم الخطر من ضرورة تكرار السحب الى ما لا ينتهي حتى تقع الاعداد وراء بعضها. وترى ماذا يكون لو انتقلنا الى الاربعين. لعمرى انك كلما زدت عدداً واحداً ضاعفت الصعوبة مع تكرار السحب مراراً عديدة بعيدة الاحصاء. فهذا يبين باكثر جلاء اذا اردت ضم احرف هجائية بعضها الى بعض فتأتي بالالف والباء مثلاً فيكون لها نوعان للانضمام (اي اب وب ا) فان اتيت بحرف ثالث وقصدت اجمال كل هذه الاحرف او بعضها ببعض صارت انواع الاتحاد عشرة (مثاله اب ت تعمل اب بات تا بت تب اب ت تب ابات تاب) فان جعلت الاحرف اربعة كانت انواع الاتحاد اربعة وعشرين وهلم جرا الى ما لا ينتهي كما يعلم ذلك كل من له الملم بعلم الحساب والجبر. فلو كان المقصود ضم اشياء غير متناهية العدد وجعلها اثنين فاثنتين على النسق المقدم ايراده اي بمجرد الصدفة والاتفاق لكان ذلك العمل غير متناه فكم بالحري لو قصد جعلها ثلاثة ثلاثة وثلاثة الى بعضها بترتيب ونظام. واخرى من ذلك لو قصد ترتيب اجزاء الكل الغير المتناهي والحاق احدها بالآخر بنظام. ترى اي ارتباط يكون نتيجة هذا العمل الغير الممكن ان بأول الى ترتيب واتفاق ما دام متوقفاً على الصدفة. والاجزاء المقصود المحاقها ببعضها هي غير متناهية نظراً لاختلاف مواقعها وتناسبها. فأتى ناول الى النظام المعول عليه. اذا العالم لم يصدر

بها كلا العالمين القديم والجديد . فلو نظرنا الى العالم القديم ومجئنا
الاعصار الحالية منذ ابتداءها ثم لتجهنا نحو الشعوب المتفرقة التي
سكنت هذه الارض حتى البرابرة انفسهم لأنفسنا بعد الامعان في
البحث والتدقيق ان الوجود الالهي مقرر عندهم ببيان يكثر او يقل
فالاثوريون والمصريون والكلدانيون واليهود والفينيقيون
والشيث واليبثك وغيرهم من الشعوب القديمة قد اجمعوا على تقرير

عن الصدفة بل هو آت من الله . فالله اذا موجود . وبالتبعية لا يصح القول انه
مع توالي الزمان قد حل التناسب محله فذلك يعني ان المناسبات الغير المتناهية
الاختلاف قد توالت بترتيب الى ان حلت المحل المرسوم لها كأن كائنات ما عاقلاً
قد جربها واخبر بمواقفها ثم عين لها حداً تقف عنده فذلك ممتنع ان يكون فعل
الصدفة . غير ان القليلي التصديق يدعون ان لا عبرة بما لا ير من جلياً على قياس
الحقائق الجلية في الهندسة وابن المسيحين لا يستندون الا على التصور . فمثل هؤلاء
يقال ان ليستقر (١) قد اثبت من الهندسة ان الله موجود . وكذلك هو مجنس
(٢) ثم كيل (٢) وغيرهم قد اتوا ببراهين راهنة مانياتيكية لاثبات الوجود
الالهي . ولم يكن افلاطون يسمي البارئ تعالى الا المهندس الازلي . وقد رمزت
الصناعة بيد ارشيميدس (٤) عن صورة البارئ تعالى الاوفر جمالاً ورمية
الاكثر تأثيراً بدائرة يعلوها شكل مثلث الزوايا

(١) سنة ١٧١٦ و ١٦٤٦ Leibnitz

(٢) سنة ١٦٣١ و ١٦٦٥ Hupghens

(٣) Keil

(٤) سنة ٢١٢ و ٢٨٧ قبل الميلاد Archimède

هذه الحقيقة . ثم ان العصر التاريخي والخرافية معاً قد ابدت لنا حقيقة الوجود الالهي بوجوه شتى . فاليهود بمزاميرهم السامية نظماً ومعنى يعظمون الاله المثلث القداسة . وملك صور يسدي حداً للرب لانه اقام لداود خليفة ذاك حكمة اهل الان يخلف اياه . احشوروش يقدم عبوديته الى مالك العالم وسيده . قورش يعتبر ما فاز به من الفتح والنصر هبةً سموية . حكماء مصر يعترفون بان اضع الله هي في اعمال موسى ثم الفلاسفة والخطباء والشعراء الأتنيين والرومانيين قد اتونا باعتماد الطوائف البشرية اجمع في هذه الحقيقة

قال ارسطوطاليس ان التقليد العام عند كل الشعوب منذ القرون الاولى يعلمنا ان الكائنات باسرها من الله صادرة وبالله قائمة . وقال بلوتارخوس انك اذا التفت نحو الارض ترى مدناً كثيرة لا حصن لها ولا علم فيها ولا سياسة تحميها ولا صناعة تمارس فيها او حرفة تنسب اليها ولا غنى يكتسب هناك الا انك لا تجد مدينة ما ليس فيها معرفة الألوهية^(١)

قال فولتير ان سألنا زورواستر ومينوس وصولون وسقراط الحكماء وشيخرون العظيم نراهم جميعاً قد عبدوا سيداً وقاضياً وآباً .

فهذه العبادة هي ضرورة للإنسان وهي للآلة رباط مقدس
 وللعدل اساس وطيد وللشر لجام كالبحر وللخير رجا صالح
 فلوامكن زوال سمة هذا الاله عن وجه السماوات فلم تعد
 تخبريه اوبا المحري لو لم يكن الله موجودا لدعت الضرورة ان يبتدع
 وجوده فليندرك الحكماء بوجوده ولتخشى العظماء وانتم ياملك الارض
 اذا ثقلت علي يدكم او خابت دموع البري لدى عظمتكم الدينيوية
 وكنتم السبب في اهراق تلك الدموع فتذكروا وارتجفوا ان المنتقم
 للبري هو في السماء :

اذا قد اعتقد العالم القديم بوجود الله

اما شهادة العالم الجديد فليست باقل ايجابا . اذ لاشك فيما
 نعتقد في هذا الصدد كل الطوائف الاوروبية المؤلفة منذ اربعة
 عشر قرنا من بقايا الملكة الرومانية . ومثله يقال عن اليهود
 والمسيحيين والمسلمين وعبد الاصنام انفسهم المتفرقين في سائر
 جهات العالم فانهم كلهم متمسكون باعتقادات تتضمن الاقرار
 بالالوهية بوضوح . يقل او يكثر تبعا للديانة التي تعلمه

اما الشعوب المكتشفة في القرون المتأخرة فحيثما حل
 الاوروبيون من البلاد وجدوا معرفة الله سابقة لهم بين الاهلين . فلم
 يأت بها كولومبس الاميركانيين ولا ماجيلانوس اهالي جزائر

لارون. وقد حاول قومٌ أن يوقعوا على سكان الأنتيل والبرازيليين
والكنديين والهوريين والسوريكيين والهنوتيين والتأين
والصينيين شبهة نكران الوجود الالهي ولم يستطيعوا فان ما اتانا عنهم
بادي بدء من الاخبار الغير الصريحة قد كذبت الاخبار التالية وهي
أكثر امانة وأوفر دقة من الاولى. فمنها يبين أنه وإن كانت عقائد
هؤلاء الشعوب ذات خشونة وليس عندهم إلا رموز ديانة عارية
عن كل نظام فالاعتقاد بالوجود الالهي لاشبهة به عندهم
قال راسين في كل أين اجد هياكل ومذابح وكهنة وقرابين
فاذاك الأدليل وحده الراي في وجوب عبادة الله وهو تعالى من
علو سمائه يصغى الى قرايننا ويقبل بخورنا:

وعدا ذلك لو افترضنا ان بعض الامم المتوحشة. التي ليس
عندها من الانسانية سوى الشبه لم تكن بالاشعائر الدينية
أكثرنا يعتمد عليه فهل ذلك يخالف الراي البشري العام
فما احسن ما قاله راسين في هذا الصدد: ترى كيف اعدل
عن سائر الطائفة البشرية الى قوم متوحشين تأميين في الفغار
لانسانية عندهم الا صورة فان الاحراش موطنهم وليس لهم قائد
ولا سلطة ولا مدنية ولا سنة فتباً لحالم هذه التعيسة
إذا قد انضح ان كلا العالمين الجديد والقديم يثبتان بوجود

الاهي بيان ودقة

فالبراهين المعنوية والخوارق الطبيعية والبيانات العقلية
وسائر الحجج الأكثر قوة وقابلية لاقناع الضمير وأمانة القلب تتحد
باجمعها لتأييد هذه الحقيقة العظمى إذا الله موجود

غير أنه قد يخال أن هناك حوادث عديدة توقع شبهة في
الصلاح الاهلي وخيريته تعالى قد لا تبين لدينا بوضوح. ثم أن
الغباء والفساد يتجنيان غالباً على عنايته الربانية. فهاهنا نبحث في
بعض المشكلات نسبة الى هذه الخواص الثلاث الالهية

اولاً أن كان الله صالحاً فكيف يسمح بالشر فالجواب
أنه لمن المعلوم أن الشر ثلاثة اضرب معقول وطبيعي وادبي
فالشر المعقول عبارة عن نقص كمال في الخليفة بقل أو يكثر
والطبيعي عبارة عن شعور النفس بأشياء تكرهها كالعذابات
والامراض والعاهات والجوع والحوانات المضرة والنباتات المؤذية
والأدبي عبارة عن سوء استعمال الحرية كنفائض النفس فمن
ذلك النيمة والحنث والتجديف وكل ما دخل تحت اسم خطيئة
فهذه الاضرب الثلاثة من الشر يصح قيامها ويكون ثم اله ذو
صلاح غير متناه ولم يكن الشر ليسج الشكوى من صلاحه تعالى
الغير المتناهي

فقد قلنا آنفاً ان الشر المعقول هو نقص كمال في الخليفة .
 فنقص درجة واحدة عن الكمال التام هو شرٌ معقول . اذا يقتضي
 الاجتناب ان تكون الخليفة كلية الكمال او تكون الها بالاحرى . فهل
 يتنع ان يكون الله صالحاً لانه لم يصنع المستحيلات . لعمرى ان الشر
 المعقول هو من مستلزمات كل طبيعة مخلوقة فيصح اذا قيامه وثم
 الله صالح لانهاية لصلاحه

اما الشر الطبيعي فما هو الا شعور النفس بما تكرهه كالعذابات
 والامراض الخ . فهل ذلك شرٌ حقيقي كلاً . ونحن لو رمنا ان نقيم
 حكماً على الشر الطبيعي وان ندرك صحة امره لوجب ان نعلم مقاصد
 الله الغامضة ونتبصر بمجالاته في الغاية التي قصدها تعالى من الخليفة .
 فهل يتيسر للانسان ادراك ذلك

وزد على ذلك اولاً ان الشر الطبيعي مفيدٌ للانسان ومسببٌ
 عن اعماله نفسها ثانياً انه لا يلحق به بظلم او من غير عدل . وهذا ان
 امران كافيان لتزيره الصلاح الالهي عن الملام

فقلنا ان الشر الطبيعي مفيدٌ للانسان والا فما الفضيلة من
 دون امتحان والصبر من غير مضاد والبسالة من دون قتال
 والشجاعة من غير كارثة . فالشر الطبيعي هو الذي يضعف الاهواء
 ويژهّد في الخيرات الفانية ويقبل بالانسان نحو الله . فهل يجد

الجل محلاً في قلب عليلٍ اوحبُ الفخر والشهوات موقعاً في
نفس مريضٍ يعلم انه قريبٌ من ترك كل ما يملك لعمرى انه يرتضي
والحالة هذه بالقليل الذي يمتلكه متذكراً انه انسانٌ ويتجه قاصداً
رضى الله وحده فمثل هذه الشرور اولى . ان تكون شاهداً لصلاح
من سمح بها من ان تبيع التحني عليه . اما الحيوانات الضارية والزوابع
المرهبة والبركانات والسموم فمنها ما يصلح لارشاد الانسان في حسن
استعمال الفطنة ويفتح له ميداناً للتربس قوة فهمه بواسطة درس
الطبيعة ومنها ما يستعمل لشفاء امراضه ولنفعه

ثم ان الشر الطبيعي هو غالباً نتيجة اعمال الانسان ذاته . فلو
اكتفينا بما نحن عليه لما كان لنا حجة لندب حظنا . غير اننا بدلاً من
الاكتفاء نسعى وراء خيرٍ وهي ونجر على انفسنا شروراً حقيقيةً
لان من لا يعرف ان يحتمل السير فلا بد له من احتمال الكثير فبعد
ان نهدم صحننا مثلاً بالترف نحاول تطيبها بالعقاقير وقد نزيد على
الشر الذي نشعر به تصور الشر الذي نخشاه . فخشية الموت وتصوره
الدائم يجعله رهيباً ويجعل اقترابه منا . وكما اردنا الهرب منه لحقنا
حتى نكاد نموت والحالة هذه كل يومٍ متمررين من ذات الشرور
والمكاره التي جررناها على انفسنا . فلا تطلبين اذاً ايها الانسان علة
شرورك الطبيعية خارجاً عن ذاتك لانك انت هوعلة تلك الشرور

(١) روسو

والشر الطبيعي يجل بالانسان من غير ظلم. فان الله قادرٌ
 ان يخول الانسان مقاماً مناسباً المقاصد الالهية فيه وان يضعه بين
 الكائنات في المرتبة المرضية للعزة الالهية. والباري تعالى وحده
 قادرٌ ان يقول هذه هي ارادتي فعلى الانسان الخدوع من دون تمرر.
 اذ لاصلاح في الاعتراض على الارادة الربانية^(١) اذا الشر الطبيعي
 يجل بالانسان من غير ظلم. وقد ابناً أنفاً ان هذا الشر هو غالباً
 نتيجة اعمال الانسان وانه مفيدٌ له. فلا شر اذا في الشر الطبيعي. اذا
 ممكن قيامه تحت الهٍ صالح من دون شكوى على جودة الله تعالى
 الغير المتناهية بل هو يشهد لها ويشبها

وقد قلنا ثالثاً ان الشر الأدبي لا يبيح شكوى على الصلاح
 الالهى الا ترى انه صادرٌ عن سوء استعمال الحرية البشرية وعن
 افعال الانسان الحرّة وهي مخالفةٌ لارادة الخالق واوامره المرسومة
 والمعلنة^(٢) اذا هذا الشر هو صنع الانسان مطلقاً وليس لله شركة
 فيه. فماذا ندعي وكيف يصح لنا الشكوى على الله عن منحه الحرية

(١) جبرومي Gerusez

(٢) لما كان الانسان يسمو بمخلقة على البهائم اراد الباري تعالى ان يكون
 تصرفه ممتازاً عن تصرف تلك وقد شاء الله ان يكون الانسان قادراً على
 اكساب الاجر والمكافاة فخلقه حراً انما الانسان لا يزال يسيء استعمال هذه
 النعمة السامية

وعن عدم خلقه ايانا من جملة الحيوانات العديمة النطق . افلا
يصح ان يكون الله صالحاً جواداً مع علمه ان الانسان شريرٌ خائنٌ
والتمر على الله لكونه تعالى لم يعصم الانسان من عمل الشر
هو عين التمر على الله لانه اعطى الانسان طبعاً شريفاً ولانه
رسم للاعمال البشرية آداباً تشرّفها وخوّل الانسان حق ممارسة
الفضيلة واخصاصها . فاي مراعاة اكثر من هذه نطلبها من القدرة
الالهية . وهل هو ممكنٌ لتلك القدرة ان تولّف تضاداً في طبيعتنا
اذ نعدّها لها اجر عمل الخير وهي (اي طبيعتنا) تكون غير قادرة ان
تعمل الشر لو اخنارت . ام هل كان واجباً بقصد صد الانسان
عن عمل الشر ان تكون اعمالنا خاضعةً للغريزة فقط نظير
العجاوات^(١) فالشر الأدبي اذاً ممكن ان يقوم تحت اله كالي الصلاح
ولم يكن الشر الأدبي ولا الطبيعي ولا المعقول يسبغ الشكوى على
الصلاح والجود الهلي كما تبين آنفاً . اذاً سماح الباري تعالى بالشر
لا ينافي صلاحه الهلي الغير المنتهي

ثانياً اما لك الباري تعالى الحرية دائماً

ان لحيته تعالى نسبتين^(٢) أحدهما الى الاعمال الباطنة كعرفته

(١) روسو

(٢) ولا يعتمد هنا مجرية الاضطرار فانه من البين ان حاصل عليها دائماً بما

انه الكيان الاعظم

ومحبته ذاته والاخرى الى الاعمال الخارجة كخلقه العالم وتخصيصه
برايه بالخواص اللازمة لقيامها في الاعمال الباطنة لاحرية له
تعالى لان هذه الاعمال هي من ذاتية وجوده الالهى وهي لازمة كما ان
وجوده تعالى لازم وكلها صادرة عن كماله الغير المتناهي . فكيان
قادر ان يحجل ذاته او يبعثها الخ لا يكون غير متناه في كماله
اما في الاعمال الخارجة فالله مالك الحرية دائماً^(١)

فيا ليت شعري من يقدر ان يضع حداً لحرية تعالى او
يحصرها وهو السيد المطلق والكيان الاعظم والكمال الغير المتناهي .
ففي خلقه العالم كان الله حراً قادراً ان يخلق او ان يجعل المبروات
مالكة من درجات الكمال ما شاء . فالزعم ان الله كان مضطراً من
ذات طبيعته الالهية علي ابداع البرايا يستلزم ان يكون الباري
تعالى قد استعمل لذلك مل قدرته ووجهها دفعة واحدة نحو كل
الموجودات مادام ذلك من مستلزمات وجوده الالهى فيكون
والحالة هذه قد خلق العالم والانسان وسائر البرايا في حال كمال
مطلق وبالنسبة الى الله تعالى قد جعل كل البرايا آلهة والحاصل من ذلك انه
صنع المحال وذلك مستحيل فلذا صح ان الله كان حراً ان يخلق العالم

(١) ولا يصح ان يزعم ان الله قادر ان يصنع الشر والمحال من حيث ان
مالك الحرية لان الشر دليل على نقص الكمال في الإرادة والمحال دليل على
نقص الكمال في المعرفة

ونمخه من درجات الكمال ما شاء

ثالثاً ان العناية هي فعلٌ الهى يسعى مع الخلائق الناطقة الحرّة
ويتصرف بالخلقة الغير الناطقة العديمة الحرية لكي يبلغ بكل الى
غاية مقصودة وبالجميع الى غاية عامة وهي مجده تعالى . فانه في
اعماله غير قابل التغاضي لان التغاضي دليلٌ اما على نقص فهم او
نقص حكمة . فهو دليلٌ على نقص فهم اذا صدر عن عدم المعرفة
ونقص حكمة اذا صدر عن عدم الارادة . والحال ان الله في خلقه
كثثاً ما واعطائه ايام الوجود كما وفي سماحه باي حادثة كانت انما
يعمل دائماً لغاية مقصودة فياترى ما هذه الغاية الا مجده وخير
خليقته . فمجده لانه تعالى مبداء كل خير وله يليق كل مجد وعظمة
وخير خليقته لان جودته الالهية لا تسرح له بنسيان اعمال يديه ولو
برهة من الزمان

وقد اعتقدت الام طراً بالعناية وصدقت ان الله يرى الكل
ويدبر الكل وانه لا يغرب عنه شيء اما بوجه مستقيم او بواسطة
ما . وبناءً على هذا الاقتناع اعتادت تلك الام ان تبرز النذور
حين المصائب او ترفع ايدي الضراعة نحو العلامة مقدمة العبودية
والسجود للاهوت

قال بوسويه اني لأحتقر اولئك الفلاسفة الذين يقيسون

المشورات الالهية على افكارهم ويجعلون الله علةً لحالة ما عامة تنشأ عنها سائر الحوادث حسبما يتفق لها كما لو كان الفهم الالهي غير قادر ان يدرك في وسعه الحوادث الخاصة التي هي وحدها معدة للوجود حقيقة. فلا يرتابن بكون الله في ازالة تدبيره قد هيأ كل الكائنات فورقة الشجر لا تسقط والله غير ملتفت اليها

اما العلل الخاصة التي بارتباط احداها بالآخرى على نمادي الزمان قد هدمت وشيدت كثيراً من الممالك انما هي منوطة بمراسيم العناية الالهية الغير المدركة. فالله من سامي عرشه يتولى سياسة الممالك باسرها ويضبط قلوب الانام في قبضته. فتارةً يكبح الميل البشري وحيناً يطلق له العنان وبذلك يحفظ الحركة في الجنس البشري فان اراد غزاة جعل الرعشة لهم نذيراً وقلد جنودهم شجاعة غير مغلبة وان شاء مشرعين اتاهم موهبة الحكمة والفهم وجعلهم ينداركون الشرور التي تنهدد الولايات. فهو تعالى يعلم ان الحكمة البشرية قصيرة مميزة فينيرها ويوسع لها المجال او يدعها وجهلها فتنبقع وترتبك بمكائدها الخاصة ولا تكون احنياطاتها إلا فخاخاً لها. فالله هو الذي يهيء العلولات في علمها الاكثر بعداً^(١) اذا العناية موجودة. ونحن لانستكره حوادث كثيرة الا لاننا لانرى من المسئلة

سوى طرفٍ واحدٍ فان شككنا والحالة هذه فقد جددنا لاننا رمنا
 التآله وادراك الاشياء كلها كالباري تعالى . فعلينا اذا ان نتأني
 متمسكين بعري الصبر والفضيلة ولا بد من يوم يرينا في المجد الالهي
 اسباب كل شيء ويوصلنا الى عين هي ينبوع كل الحقائق . فان
 كنا اليوم لانشاهد صلاح الله الدائم ولا تقتنع به وبخبرته وعنايته
 بما فيه مجده تعالى وسد خلتنا معاً فلا تنسب ذلك الا الى ضعف
 ما لدينا من الوسائل

وربما استحوذ علينا الفساد فاعترضنا بتكبر قائلين ان الله
 بما انه غير محدود يفوق ادراكنا فكيف نبرهن وجوده وهو يبذل
 مراسمه ويندم على اعماله فتارة يجب شخصاً وطوراً يكرهه . اذا
 ليس هو عديم القلب

وان كان عديم القلب فكيف يكون حراً
 وبماذا كان مشغلاً قبل زمان الخليفة

وان كان ذا حكمة غير متناهية فكيف يسمح بوجود ما نشاهده
 من اشياء كثيرة لانفع فيها بل مضرة

ان في العالم خيراً وشرّاً فاذا يوجد الهان اله خيرٌ واله شرٌ
 شهادة البشريتين تعدد الالهة

ان الله قد منح الخلائق حرية مع علمه سوء استعمالهم اياها اذا

قد سمح بالخطيئة وذلك محل مجودته

لم لم يوزع الله الصفات والمواهب على الجنس البشري
بالتساوي فهل عند الله محاباة

قد ينجح الاشرار ويعيشون بالكرامة بيد ان الصالحين
يعتريهم الفشل وتحفهم المكارة. فهل يصح ذلك والله مدبر الكون
ان الله يعلم اني ساكون أما سعيداً ابداً او تقيساً سرمداً في الفائدة
اذاً من اني اُغنى بامر الآخرة

اذا كان الله كلاً فكل يكون الهاً وينترب على هذا ان الله اله
وطبيعة^٢ وانسانية^٣ معاً وان كلاً من الانسانية والطبيعة اله^٤

اما قول المعارض اولا ان الله غير محدود ولذلك يفوق ادراكنا
فكيف نبرهن وجوده فيجاب عليه باننا نسلم بان الله غير محدود وغير
قابل ان يحد باي اعتبار كان. لذلك لا يستطيع فهمنا المحدود الضعيف
ان يدرك الذات الالهية. لكننا لهذه العلة ننكر ان اثبات وجوده
تعالى غير ممكن. فاننا مضطرون ان نسلم بكيان اول يراد به كيان
ضروري اعني علة لكل الكائنات العارضة او كياناً لا حده لكاله
فتسلمنا بهذا يؤيد وجود هذا الكيان الذي هو الله وكفى بذلك برهاناً
عن الوجود الالهي فلو توقف اثبات وجود كائن ما آيا كان على
ادراك ملو حقيقته وكل اتساعها لوجب الارتباب في وجودنا ذاته

اما قول المعارض ثانياً ان الله يبذل مراسيمه ويندم على اعماله فتارةً يجب شخصاً وطوراً يكرهه اذا ليس هو عديم القلب فيجاب عليه بان كيف يمكننا ان نثبت عليه تعالى هذه الدعوى دعوى تبديل المراسيم ونحن غير مدركين مقاصده الخفية . ترى من يعرف منا غايات الله في خلقه ام يقدر ان يبين الاحداث التي قد بطل الله فيها مراسيمه الشرطية او المطلقة ويشير الى ذلك بالصراحة والدقة . افلا نعدّ هذه الدعوى والحللة هذه جسارَةً

ثم ان القول بحسب المعنى المحرف ان الله يندم على اعماله انما هو منكرٌ . لان الندم مستحيلٌ على كيانٍ كاملٍ ذلك انه غير قابل الانخداع بماله من سابق العلم . فلا ينسب الندم الى الله الا على سبيل الاستعارة بياناً للنتيجة صادرة عن تأثير الندم عند الانسان فكما ان الانسان اذا ما ندم اباد مسببات ندمه كذلك عندما يبيد الله خلايقه لغايات هو تعالى اعرف بها فيقال عنه على سبيل الاستعارة انه يندم

نعم ان الله يحب الانسان تارةً ويغضه اخرى لكن اين القلب ياليت شعري افي الله ام في الانسان . فالله كاملٌ وكل قلب ينافي الكمال انما الانسان عديم الكمال فهو اذا حمل للقلب وهو حقاً متقلبٌ فحيناً صالحٌ واخر شريدٌ وفي كلنا هاتين الحالين المختلفتين لا يصح ان

تكون العلاقات التي بينه وبين الله في حالة متساوية لانه تعالى
 يحب الخير ويكره الشر ذاتياً . اذّا القول ان الله يبدل مراسيمه ويندم
 على اعماله ثم حيناً يحب واخر يبغض لا ينتج منه والحالة هذه انه
 تعالى عديم الثبات او متقلب

اما قول المعارض ثالثاً ان كان الله عديم القلب فكيف
 يكون حراً فجوابه انه لم يعط الانسان بيان لفظة كيف هذه
 الاستهامية لان فهمه ضعيف . فعدم ثقل الله وحرية تعالى هما
 ثابتان بحلي البرهان ولا يصح الانتقاد على مثل هذه الكمالات الالهية
 لمجرد كوننا غير مدركين هيئة اثلاثها . فان كانت الطبيعة ذاتها
 ثابتاً باسرار غامضة أفتعجب ان نجد في الله اسراراً لا نستطيع
 ادراكها

رابعاً السؤال : بماذا كان الله مشغولاً قبل زمان الخليفة :
 جوابه ان الزمان ليس الأمد دوام الخليفة العارضة اذّا لم يكن
 زمان قبل الخليفة . فالله كائن ابداً وكمالاً الالهية هي موضوع اشتغاله .
 لكننا نجهل ماذا كانت اعماله الخارجة . وفي ما مربك من اثبات
 الوجود الالهي غنى عن زيادة البرهان هنا .

قيل خامساً ان كان الله ذا حكمة غير متناهية فكيف يسمح
 بوجود ما نشاهده من اشياء كثيرة لانفع فيها بل مضره . ورب قائل

يقول ما بال الله يرسل غيثاً حيث لا يراد ودوداً آكلًا حيث
يضر بالثمار الشهيبة. فجوابه ان هذين السؤالين وما شاكلهما يستلزم
معرفة الغاية العامة التي اوجبت ابداع الكون باسره ثم التعق في
البحث عن مقاصد الله الازلية ثم حدّ الغير المحدود. فبيان الاشياء
كلها يستلزم كون الانسان مدركاً اياها باجمعها. والحال ان
الانسان محدود ونظره قصير فلا يرى من ذلك الكل الكائن
الاّ التزر اليسير فكيف يمكنه ان يحكم مطلقاً ان الاشياء التي نظنها
مضرة هي حقاً كذلك في تدبير الكون العام وانتظامه. لعمرى ان الله
من سماء عرشه يراقب اعماله وهي تفوق ادراك البشر. فعساك ايها
الانسان الزائل ان تزعم ان ارتياك وشبهتك تستدعي ربك
للمثول بين يدي فهمك وحلّ المشكلات التي تقترح عليه تعالى.
فيا لك من مدّع عي تكفي لحجك كلمة فانك لا ترى من الرقعة الاّ
طرفها. وقد خفي عنك باقيا تحت حجاب غليظ. فكيف تخلس
لذاتك معرفتها والانتقاد عليها. اني لا ارى ايها الكنود بالمعروف
ان يد اّ حكمة تأنيك بالخير ما تزعم انه شر والصناعة نفسها تستعين
بالسم النافع لبلوغ غاياتها الشريفة اذا يحسن بالله السماح بكل ما
نشاهده ولو ظهر لنا انه مضر

الاعتراض السادس: ان في العالم لخيراً وشرّاً اذاً يوجد الهان او
او مبدآن احدهما خيرٌ والاخر شرٌّ: جوابه ليس في الكون شرٌّ حقيقيٌ
الّا الشرّ الأدبي ويصحّ وجوده مع الهِ صالح لانه صنع الخليقة المحرّة
حسباً تقدّم بيان ذلك آنفاً "اذاً الاداعي لوجود الهِ شرٌّ

فلو سلمنا بوجود الهِ خيرٍ والهِ شرٍّ للزمنا ان نسلم بان ذاك
يعمل الخير وهذا الشر وان نسلم ايضاً بكونها متكافئين او غير متكافئين
فلو كان متكافئين لما صحّ وجود خير وشر معاً لان تأثير احدهما يكون
كافياً لازالة مفعول الآخر. ولو كانا غير متكافئين فالاله الادنى
لا يكون الها وبالتبعية لوجب وجود الخير بمفرده او الشر وحده تبعاً
لماهية الاله المقتدر بينهما. اذاً لا يمكن وجود مبدئين او الهين احدهما
خيرٌ يصنع الخير بذاته والاخر شرٌّ يجلب الشرّ باعماله او ان كلا
منهما يتسامح للاخر بالتبادل لكي يمارس كلاهما العمل المنوط به. لعمرى
اذا امكن للاله الصالح ان ينزل عن حقه ويسمح بحدوث الشر فما
الداعي لوجود الهِ شرير

القول سابعاً: ان شهادة البشريين تعدد الالهة: جوابه ان
ذلك منكرٌ فان الشعوب لم تجمع على هذه المسئلة اجماعاً يبرهن
صدقها. والحال يقتضي كي تكون شهادة الامم برهاناً لتعدد الالهة

ان يسلم الشعوب باسرم واكثرهم في كل آن واين بوجود الالهة معروفين
 عند جميعهم على حد متساوي من حيث عددهم وصفاتهم وان يكون
 هؤلاء الشعوب قد اجمعوا اذا لم نقل على اكل الاحوال الملازمة ذلك
 فافله على الابتدائية منها مسلمين بها على رغم من اختلاف عاداتهم
 واخلاقهم وميلهم . فان قوة الشهادة البشرية تقوم في ذلك لابي
 خلافه . فها ترى هل للاتفاق العام محل في الشهادة بتعدد
 الالهة كلاً . وهاك مثلاً الشعب العبراني باسره فانه لم يكن مسلماً
 سوى بوحدة الاله . والفلاسفة الاكثر شهرة لم يستعرفوا الا الاله
 واحداً وكل الطوائف تقريباً كانت تسلم باله اكبر تخدع له سائر
 الالهة الاحط منه مقاماً . واخيراً ان الشعوب المختلفة لم تستعرف الالهة
 معروفين من جميعهم على حد متساوي من حيث العدد والصفات
 والمقام الالهي . اذا لم تجمع الشعوب قط على تعدد الالهة اجمالاً
 يجعل شهادتهم اهلاً للتصديق . وانما شهادة البشر لتعدد الالهة
 تبرهن امرين احدهما الوجود الالهي عموماً والاخر التزام البشر
 بالتسليم به

ولذلك لانصح دعوى الامبير^(١) ان الاعتقاد بوجود كيان
 صفاته غير مدركة هو بمنزلة عدم الاقرار به لان بارويل^(٢) يجيبنا

قائلاً فلنفرض ان النبي شخص ادعوا انهم شاهدوا الامير فالبحض
احسبه انساناً حكيماً ديناً مذهباً كريماً وماتياً نيكيّاً بارعاً وغيرهم ظنوه
انساناً مشتتاً متعجرفاً مجنولاً غير ديني فهل اشك والحال هذه
بوجود الامير ام هل لي من سبيل الى الادعاء بان اعتبار هذا
الأكاديمي^(١) على غير ما هو عليه من الصفات هو تقريباً بمنزلة عدم
تصديق وجوده ام باني لا اقدر ان اسلم بوجوده ما لم اكن واقفاً على
حقيقة صفاته. لعري ان ذلك منكر^(٢). لانه بينا هذه الشهادات
التي تبينة تصديني عن الحكم بصدق على صفات الامير الشخصية
فلا تزال مثبتة لي وجوده. فهذا حرفياً ما تقوم به قوة البرهان
المعنوي المراد به تسليم العالم بأسره بالوجود الالهي^(٣) اذاً يصح
الاعتقاد بوجود كيان ما مع جهل صفاته

قيل ثامناً ان الله منح الخلاق حرية مع معرفته سوء استعمالهم
اياها. فالجواب ان الله بمنحه الحرية لخلقته مع معرفته سوء استعمالهم
اياها لم يزل صالحاً. لانه تعالى جعل الانسان عاقلاً وقابلاً لان
يميز الخير من الشر فاجتناب هذا واخيار ذاك. وعدا ذلك فان
الله لما وضع الانسان بين حدي الخير والشر اعطاه قائداً باطناً

(١) اي احد اعضاء الأكاديمية الباريسية

(٢) باروبيل في الجزء الثاني من مؤلفاته Baruel

يراد به صوت الضمير لا يزال متيقظاً ليوقف خطوات ذلك
الانسان عن تجاوز الناموس المرتب عليه . فان لم يصغِ فعلى من
تحل الملامة . هل يعدم الله صلاحه لان الانسان عقوق^١ . فان قيل
ولم أعطيت له الحرية . اجبنا لكي يمتاز عن البهائم باعماله وتحسب
اعماله هذه ادية . أفيدُ المحسن لكرمه وخيريته . وضاف الى ذلك
ما قاله بعضهم^(١) " ان السماح بالخطية ونتائجها هو سرٌ يعلو ادراك الفهم
البشري فلا يمكننا اذ ذاك ان نفيس الجودة والقداسة الالهية بذات
القياس الذي نجعله دستوراً للجودة والقداسة البشرية . واذا
بعادل بين المتناهي والغير المتناهي فلا يصح ان نخبر اعمال الله
واعمال الانسان بميزان واحد لان ما ليس بمختلف مع الجودة
والقداسة البشرية قد يكون موثقاً مع الجودة والقداسة الالهية ولو
لم يستطع فهمنا الضعيف ادراك وجه هذا الائتلاف

قيل تاسعاً لم يوزع الله الصفات والمواهب على الجنس
البشري بالتساوي فالجواب لانه تعالى لم يشاء ذلك وهو سيد^٢
مطلق . ثم لانه خلق الانسان لاجل الالفه البشرية^(٢) والحال ان
هذه الالفه تدعو الى حالات مختلفة وآراء متنوعة باختلافها ومميزه

(١) بيل في الجزء الثالث من مؤلفاته Bayle

(٢) وسباني بيان هذا في العلم الأدبي

بدرجاتها. فلو كان الكل أغنياً لما كان من يخضع بسبب الاحتياج.
 أو كان الكل جنوداً لاستمرت الأرض قفراً. وقد ينشأ عن
 التساوي في المواهب نفورٌ وعداوة ملومة فلا تقوم الألفة إذا دون
 اختلاف الحالات. وبجكمة لم يوزع الباري تعالى انعامه ومنحه على
 البشر بالتساوي. وزد على ذلك ان عدم التساوي هو نظراً الى
 كثيرين امتحان فضلهم وبرهان فضيلتهم فان الحالات الصعبة
 الاحتمال لا بد لها من اجرٍ يتبعها فنعم من يستحقه

قيل عاشراً قد ينجح الاشرار ويعيشون بالكرامة بيد أن
 الصالحين ترافقهم المكائد والتعاسة فهل يصح ذلك والله مدبر الكون
 فالجواب

ان تلك المحال تأتي بنا الى نتيجة حسنة يراد بها ان الانقلاب الذي
 يظهر لدينا انما هو برهان عن حيوة اخرى حيث يعاقب الاثم وتثاب
 الفضيلة لان الله عادل. وقد خفيت عنا الاسباب التي لاجلها يهل
 الله احكامه العادلة. ولكننا نعلم متيقنين ان عدله غير متناه وان
 جودته تساوي عدله وان الابدية منتصبة اذ آءه جل شأنه

قيل حادي عشر الله يعلم اني ساكون سعيداً ابداً او تعيساً
 سرمداً فما الفائدة اذاً من اني أعني بالحيوة الآخرة. فالجواب ان
 الله لا يرى مستقبل الانسان الا من قبل معرفته تعالى في الوقت

ذاته اسباب ذلك المستقبل ويراد بهذه الاسباب ان يحس
الانسان استعمال الحرية المعطاة له اويسى استعمالها . فلو امكن ان
يرى الله شيئاً قبل اخر لرأى الاعمال البشرية قبل ان يرى العقاب
او الثواب الذي تستحقه . لان الله عادل^١ والانسان حر^٢ . اذا ليست
العناية بامر الحيوة الآخرة غير مفيدة ولو ان الله يعرف ما تكون
قبل ثاني عشر اذا كان الله كلاً فكل^٣ يكون الهاً فالله اذا اله^٤
وطبيعة^٥ وانسانية^٦ معاً . والطبيعة والانسانية اله^٧ كذلك فالجواب
ان هذه اقاويل كوزين في نبذه^٨ ومثله سيمون^٩ فكلها
يدعي على بارد الماء ان الكل^{١٠} اله^{١١} وسواء^{١٢} كان ذلك حجراً ام شجراً
ام هامة^{١٣} ام حيواناً طفساً ام اي^{١٤} كائن^{١٥} مخفي^{١٦} في مرتبة الطبيعة فهذه
كلها اله^{١٧} عندها . وبالتبعية فهما ايضاً اله^{١٨} او بقايا اله^{١٩} ولو انها امسكا
نادباً وحياء^{٢٠} عن مثل هذا القول عن انفسها فهل تستحق^{٢١} والحالة
هذه خز عيالات^{٢٢} واضحوكات^{٢٣} مثل هذه ان يحاب عليها وتلد حض

(١) النشرة الاولى عدد ٤٠

(٢) كما في كتابه المستفي كشف الاحوال



الفصل الثاني

في الآتيهزم او نكران الوجود الالهي

ان الآتيهزم هو رأي الناكرين الوجود الالهي ويدعون آتيهين
اي ناكري الوجود الالهي^(١)

والآتيهون او الناكرون الوجود الالهي ضربان احدهما من ينكره
اصالة واصطلاحاً والاخر من ينكره عملاً. فالاولون يستندون في
نكرانهم على مغالطات فارغة والآخرين ينكرون وجود الله
بسلوكهم وسيرتهم اي انهم يعيشون عيش المقتنع ان الله غير موجود
فلا آتيهزم او نكران الوجود الالهي هو رأي محط بمقام صاحبه
مضر بافراد الجنس البشري منافع نظام الهيئة الاجتماعية واشد
قبحاً من البوليثيهم او التسليم بتعدد الالهة

قلنا اولاً ان الآتيهزم هو محط بمقام صاحبه. فماذا يصنع صاحب
هذا الرأي لعمرى ان الناكرون الوجود الالهي اصالة واصطلاحاً
يا لوجهداني ايجاد وسائل تويده في نكرانه فيغض عينيه اغصاباً
لئلا يرى النور الساطع الذي يتلأل مينا له جلاء هذه الحقيقة
البديهية فيتعجب منها في ان يسكن صوت فهمه المنادي بوجود الله.

(١) ومن آيين ان ليس آتي او ناكرون الوجود الالهي بين اهل الرشد فان

براهين وجود الله عديدة وجلية

ولكي يهدي روع ضميره تراه يسعى وراء الاوهام ولكن دعه يخلو
 بنفسه برهةً ويتردد في ذاته وميله ساكنٌ فلا بدّ اما ان يتلأأ
 باذائه نور الوجود الالهي موثراً عليه او ان يعتريه ريب وشكوك
 مهمة في صحة البراهين السخيفة المستند عليها نكرانه وعلى كل حال
 فهو في بلبالٍ وضجر دائم. فلا بدّ له والمحالّة هذه من امرين
 اما ان يكون نكرانه غير ناتج عن ميله بل هو نتيجة اعوجاج رايه
 فذلك محطّ بمقامه لانه بنكرانه قاعدة شريفة يحق لها الوجود اختراعاً
 لو لم تكن ما لكتنه حقيقةً يفصل ذاته عن اعتقاد الجنس البشري
 ويحدد الراي العام ويجعل ذاته بهيماً اما ان يكون الفهم منه متخدعاً
 لفساد قلبه فهو اذاً اسير لشهواته المنكرة وذلك محطّ بمقامه لانه بنكرانه
 الله يسلط شهواته هذه الدنية على اشرف جزء من الكيان الانساني
 وعلى الفهم البشري من دون استحياء. اذاً نكران الوجود الالهي
 اصالة واصطلاحاً محطّ بمقام صاحبه

فلنا ثانياً ان الاثييزم مضرٌ بافراد الجنس البشري لانه يعدمهم
 التمتع باعظم خير في الدنيا اعني الأمل والتعزية

ففي وسط الثروة والمسرّات نرى الانسان غالباً تعيساً لان
 المرائر والاحزان تنقصه والواجع تكبله والظلم يهدّده. فالقلب
 البشري يحتاج الى رجاءٍ وتعزية وهو في القصور المذهبة كما يحتاجها

وهو في المساكن المتضعة. فأني يطلبها الناصر الوجود الالهي. لعمرى
 ان اخلص اصدقائه لا يستطيعون ان يعرفوا الا ما قل من حالة
 يائسه وان عرفوها فتعزيتهم اياه لا تكون غالباً الا تلطفات هيات
 ان تخفف الكارثة وهي غير قابلة ان نزيلها. فتعزية كهذه قد تفرج
 نفسه برهة ثمضي عابرة فتترد اليه المرائر مضاعفة. او هل تراه ينفرج
 بممارسة الفضيلة ولكن ماذا تفيده الفضيلة والاحتمال وهو للوجود
 الالهي ناكراً فلا يبقى له والحالة هذه من سبيل لانتشال نفسه من
 ثقل الكوارث الاقتل الذات: لان التعزية الحقيقية والرجاء الكامل
 لمن كان مكبلاً بالشقاء والتعاسة انما هو قائم بالتصديق الباطن ان
 الله عادل صالح تقدير ومكاف الاعمال حسب استحقاقها والحال ان
 الناصر وجود الله لا يمتنع بهذه التعزية والرجاء اذا الاثييزم هو مضر
 بافراد الجنس البشري

قلنا ثالثاً ان الاثييزم مناف نظام الهيئة الاجتماعية. فقيام
 تلك الهيئة من غير نوايس تحكم الفة اعضاء الجسم الاجتماعي وترتب
 وظائف تلك الاعضاء ثم تضمن حقوقها ممتنع. كما انه ممتنع ايضاً
 قيام تلك النوايس حقيقة ما لم تكن معتدة على مصادقة عموم
 الشعب وعظمائه باطناً وظاهراً. فان نفي الوجود الالهي زال سبب
 المصادقة الابتدائي. ولا يصح القول ان خشية الموت او القصاص

تكفي لضمانة تلك النواميس لأن الاحتمالات التي لولا الوجود
الاهلي لكانت تشتملنا من الموت والقصاص كثيرة منها الغنى وحسن
الصيت فانها كافيان لوقايتنا غالباً من القصاص او احتياج الآلام
فانه قد يحملنا على مصادمة الموت دون فزع . وعدا ذلك ترى ما
الموت عند الناصر الوجود الاهلي . اذ الولا الوجود الاهلي لما امكن
المصادقة على النواميس الاجتماعية ولولا النواميس لما قامت الألفة
البشرية . اذاً الأئيرزم منافي نظام الهيئة الاجتماعية

قال بعضهم ^(١) لو كانت نتيجة سلوك الناكرين الوجود الاهلي
مضادةً لمبادئهم اي لو كانوا مع نكراتهم هذا يحفظون حب الحق
والاستقامة وعدم التفرغ لكفى بنكراتهم سبباً لنذب هذا التضاد
بين مبادئهم وسلوكهم ولكن واقعة الحال هي عكس ما ذكر لان اغلب
الناكرين الوجود الاهلي يعملون وفقاً لمبادئهم فيكونون سبباً لهدم
الممالك . واذانهم لا يستعرفون حقاً او عدلاً او شريعة فيستخدمون
كلاً من ذلك دون استثناء لبلوغ مآربهم ومطامعهم . فيتلاعبون
بقسم الذمة وباللياقة العامة وبالأمانة نحو مبادي الاستقامة وامثالهم
السيئة في كل ذلك تمتد حولهم كدآء ساري يؤثر على الاشياء كلها
فيفسدها . فالكلم نظراً اليهم بعدم معانيه الحقيقية والارتباك يستولي

على التصورات ويشمل الاعمال معاً. الشريعة عندهم تنزل عن
 عرشها لينبؤاها التعنت الألفة البشرية تحت خيال النكد تنهوي
 هابطة في قعر البربرية فهذه اجلى علامة على الخراب المحيى بها.
 فقد انتهى الرومانيون الى تلك الحالة على عهد القياصرة وكادت
 الهيئة الاجتماعية تضحل لولم تداركها الديانة المسيحية وتعط خيرة
 الجسم. قد هدمته مفاعيل نكران الوجود الالهى

قلنا رابعاً ان الأثييزم هو اشد فحماً من البوليثييزم او التسليم
 لتعدد الالهة. فاهل الأثييزم ينكرون الوجود الالهى ولا يرتشدون
 بسلوكهم في هذه الحيرة إلا من مقتضيات مقامهم فليس لفضائلهم
 محرك سوى الفخر العالى اوليلهم كالج الاخشية العار والهوان أما اهل
 البوليثييزم ففي فضائلهم وامسأكم يضيفون الى المحركات المشار اليها
 حرمة اللاهوت ثم سعادة الحيرة الأخرى او تعاستها لانهم يعتقدون
 بها. اذاً محركاتهم لعل الخير تزداد كثرةً وفضلاً على محركات
 اولئك فالأثييزم اذاً اشد فحماً من البوليثييزم. اذاً صح القول اجمالاً
 ان الأثييزم هو راي مخطئ بمقام صاحبه مضرٌ بافراد الجنس البشرى
 مناف نظام الهيئة الاجتماعية واشد فحماً من البوليثييزم

خلاصة علم المعقولات الخاص

ان النفس البشرية كائنة وُيراد بهاروح مخلوق غير مطلق (اي

غير قائم بذاته) ولكنه حرٌّ تلك حقيقةٌ تقدّم بيانها في الفصل الاول
 ان الله موجودٌ ويُراد به روحٌ غير مخلوق مطلقٌ (اي قائمٌ
 بذاته) كاملٌ ضروريٌّ ومبدعٌ كل المبروات تلك حقيقةٌ تقدّم
 بيانها في الفصل الثاني

إذا قد استوفينا القول في علم المعقولات الخاص

فمن هاتين الحقيقتين المقررتين من دون ريبٍ وهما وجود
 النفس والوجود الالهي يُستلزم عددٌ وافٍ من حقائقٍ اخر منها أولاً
 وجود الاجسام لاننا على التوالي نتأثر بمفاعيلها. والحاسة النفسانية
 تشهد ولا ريب بشهادتها أنَّ لنا جسماً وان حولنا اجساماً. فأتى
 يأتي هذا التأثير الدائم او هذا الاقتناع الراسخ. هل النفس افترضته
 على ذاتها والحال ان النفس لا تستطيع التخلص منه ولو ارادت لانها
 لو شاءت مثلاً ان تقنع ذاتها بعدم وجود الاجسام لما امكنتها ذلك.
 فكيف يصح ان تكون هي المفترضة على ذاتها تأثراً وافناءً غير منغلب
 كهذا. ام هل الجسد افترضه على النفس. لعمرى ان الجسد هو
 منفعل في المسالة وليس فاعلاً. ام هل الاحتفاظات الباطلة لعمرى
 ان هذه ليست ثابتة او عامة او مستولية على الاقتناع البشري باسلوب
 غير منغلب. اذا لا ياتي هذا الاقتناع الا من الله فانه تعالى هو مركز
 الصدق والحق السامي

يُستلزم ثانياً وجود سائر البشر وبراهين وجودهم كبراهين
وجود الاجسام

يستلزم ثالثاً وجود سائر الكائنات اجساماً كانت او غير
اجسام فنذكر كل ذلك بواسطة النفس ولولا وجودها لما ادركناه
فلنختتم قولنا اذاً ان النفس كائنة والله موجود والاجسام
كائنة . اذاً نحن نعلم ما نحن عليه وانى مصدرنا . وسنرى في العلم
الرياضي ما نحن اليه وما علينا من الفروض
انتهى علم المعقولات



العلم الرياضي

قال المؤلف

انما حازة من القبول الكتابان الاولان من الفلسفة وما
ابدى من الرغبة منذ مدة في الاطلاع على المؤلف الاخير حملني
على نشر الكتاب الثالث . ففيه كما في المنطق وفي علم المعقولات لم
اعن إلا بالصراحة والوضوح مع دقة المبادي . وقد تعدت الاختصار
فكفي للشبان بذلك مبادئ يسيرة وهي متقنة . فما يستفيد من
الابحاث المستطيلة الوفية الآمن ومع به الزمان والامكان وكلاهما
ينقص الشبان عموماً

العلم الثالث من الفلسفة

هو العلم الرياضي

ومبداه هو الله موجود وهو تعالى مبداء وعلّة اولى لكل

الكائنات

اننا قائمون من نفس وجسد فباتحاد هذين الجوهرين يقوم

الانسان

نحن عايشون مع انام آخرين هم اقراننا بالطبيعة

نحن محاطون بعدد وافر من اجسام متنوعة ومختلفة

تلك حقائق لا ريب فيها فانها بينة جليلة

إذا لابد لنا من نسبة إلى الله وإلى ذواتنا وإلى أقراننا وإلى
الاجسام الأخر

فهذه النسبة نظراً إلى الثلاثة الأولى أي نظراً إلى الله وإلى
ذواتنا وإلى أقراننا تستلزم فروضاً ونظراً إلى الرابع أي الاجسام
تجملنا على استحصال الفنون واختراع الصنائع

والفروض اما مطلقة او مقيدة فيراد بالمطلقة التزام عام
باجتناب الشرع على الخير وبالمقيدة السلوك عملاً بحسب الفروض
المطلقة وتوفيق ذلك مع الدواعي والحالات الخاصة بكل فرد من
البشر مثال الاولى يجب ان نعامل الغير حسب انود ان نعامل منهم
(ذلك فرض مطلق) مثال الثانية عليك ايها الغني ان تنقذ هذا
المسكين وهو يموت جوعاً وكبداً (ذلك فرض مقيد)

لا يوفى الفرض الا بفعل بشري^(١) لان كل فرض يستلزم فعلاً
كذا وذلك بين. فالافعال البشرية اذا هي موضوع العلم الرياضي
العلم الرياضي هو فن عملي يقصد به ارشاد الافعال البشرية
نحو الفضيلة^(٢)

(١) ويراد بالفعل البشري كل فعل تمّ باتتياه ومعرفة وإرادة

(٢) ان العلم الرياضي فن لانه يعتمد في نتائجه على مبادئ راسخة كما هي
المبادئ الآتية عامل الغير حسب انود ان نعامل. لانعاملن الغير بما لانود ان
نعامل انت به. وهو فن عملي لانه لا ينف عنك التمهيد بموضوعه بل برسم اصوله

ونقسم الافعال البشرية كما نقسم الفروض المرسومة عليها اي
الى مطلقة ويراد بها الافعال البشرية مجردة عن كل نسبة وحالة
خاصة. والى مقيدة ويراد بها الافعال البشرية في الحالات الخاصة
المختلفة التي تمتاز بها نسبة كل فرد من البشر الى الله والى ذاته والى
اقرانه فلذا يقسم العلم الرياضي الى عام وخاص
العلم الرياضي العام
في الافعال البشرية المطلقة

فلنبحث اولاً ما هو الفعل البشري

ثانياً ماهي مبادي الافعال البشرية

ثالثاً أوجد تباين بين الخير والشر

رابعاً هل من الاعمال البشرية ما هو جوهرياً خيراً ومنها ما
هو جوهرياً شراً بذاته وهل منها ما ليس بخير او بشرٍ جوهرياً اي من
طبيعته

خامساً أتنى تكتسب الافعال البشرية الصالحة والشريرة
بذاتها زيادةً او نقصاناً في الصلاح والشر. والافعال التي ليست
صالحة او شريرة بذاتها أتنى تكتسب صلاحها او شرها ادياً

لارشاد افعالنا. ويراد بافعالنا ما نفعله باتتباع ومعرفة وإرادة. فحيث ليس اتتباع
وإرادة ليس هناك فعل بشري. وهو فن يرشد الافعال البشرية نحو الفضيلة
فهذه الخاصة يمتاز العلم الرياضي عن سائر العلوم الاخر

سادساً أوجد التزامٌ بعمل الخير واجتناب الشر
 سابعاً ما هي غاية الأفعال البشرية بأسرها
 ثامناً ما القول في الأهل وعدم الأكرث
 فالعلم الأدبي العام سيعني بالمسائل المشار إليها

الفصل الأول

في ما هو الفعل البشري

ان كل فعل يأتيه الإنسان بمعرفة وإرادة هو فعلٌ بشري فكل
 فعلٍ غير آتٍ عن المعرفة أو الرضى لا يكون فعلاً بشرياً
 الفعل البشري الصالح يُسمى فعلاً رياضياً والشرير فعلاً غير
 رياضيٍّ

الفصل الثاني

في مبادئ الأفعال البشرية

ان مبادئ الأفعال البشرية هي الفهم والإرادة. فالنفس
 باعتمادها على هاتين القوتين تعطي مبدأً لأفعالها
 أما الفعل البدني فهو صادر عن مجرد الغريزة. فان لاحظناه قبل
 ان يفهم ويراد نراه في هذه الحالة الأولى من صدور معتوقاً من حكم
 الفهم والإرادة فلا يكون اذ ذاك مدرّكاً أو مراداً لانه يصدر عن
 المبدأ الحيواني فينا وليس عن المبدأ البشري فهو والحالة هذه فعلٌ

حيواني لافعل^٢ انساني لكن متى دخل تحت حكم الضمير فميزه^٣ الفهم
وحده^٤ ثم سلمت به الارادة او انكرته زالت عنه صفت كونه^٥ حنسياً
او بديهيًا وحيوانيًا فصار معقولاً ومراداً او بالتهعية فعلاً بشرياً فهو
اذ ذاك منسوب الى الانسان. وتلك حقائق بينة. اذ الفهم والارادة
هما مبدا اعمالنا

تنبيه

ان الفعل البشري يعتبر ادياً في صلاحه وشره على حسب
اعتبار الفهم الذي يميزه^٦ او يدركه^٧

فالفهم المراد به هنا معرفة الفعل وإدراكه قد يزداد او ينقص
كلاً او ربما كان ضالاً في رأيه لان من الافعال ما نحسن ادراكه
ومنها ما لانحسنه ومنها ما نجهله اصلاً

اما الافعال الخارجة الناشئة عن الارادة فتكون اما حرة او
مرادة فالفعل الحر هو نتيجة الفهم والارادة القادرة ان تفعل وان لا
تفعل او ان تصدر ذلك الفعل وان لاتصدره. فالرئيس الذي
يتبع مشورة رؤس^٨ه يعد فعله^٩ حراً والفعل الحر هو مراد^{١٠} ابدًا

اما الفعل المراد فهو نتيجة الفهم والارادة سواء كان ممكناً
اجتنابه لولم يكن فاللذنب الواقع في ايدي الشرطة اذا دخل

السجن من تلقاء ذاته يُعد فعله مراداً^(١)
والفعل اما ان يكون عن ارادة تامة او غير تامة متعددة او غير
متعددة

فتكون الارادة تامة اذا انت فعلها من غير اكراه فان اكرهت
فغير تامة فان ترك طالب العلم المدرسة من غير اكراه بعد ان
اصرف سنة في المثابرة والنجاح فتلك ارادة تامة اما التاجر الراكب
سفينة تلاحظها الامواج وتضربها العواصف والآنواء فيكره حفظاً
لحياته على القاء بضاعه في البحر فتلك ارادة غير تامة

وتكون الارادة متعددة اذا حملت باستقامة وتعهد على الموضوع
المقصود والافغير متعددة . فان امر قائد الجنود بالافتحام فقد اراد
بتعد الاستيلاء على مركز العدو وبغير تعهد قتل ذلك العدو

فاذا تقرر ذلك تبين جلياً انه لما كان الفعل البشري يقتضي
النهم والارادة اي ان يُعرف ويراد لكي يُعد فعلاً بشرياً ويتصف
بالصلاح او بالشر تاثير باعتبار صلاحه او شره من كل عارض مؤثر
على مبدائه وهما النهم والارادة . فالجهل يضعف النهم وقد يعدمه

(١) ان تسلطنا التام المطلق على اعمالنا الباطنة لا يتجسّد ان الانسان
بحق له ان لا يواخذ اذا ما فعل شراً . لان استطاعة فعل الشر هي نتيجة فساد النهم
والارادة وهي نقص في الحرية المطلقة فذه الاستطاعة المنكرة ليست من ذاتية الحرية
والله تعالى لا يملكها

كل نور. الخوف يضعف الإرادة وقد يعدمها قوتها. فصلاح
الفعل البشري أو رداؤه تتأثر من هذه الحالات على حسب واقعها.
وتلك حقائق جلية^(١)

فمن ذلك يتبع أولاً أنه إذا كان الجهل عظيماً وكافياً إن يعدم
الفهم كل نور كما هو الجهل الغير المغلوب (أي غير قابل الإزالة)^(٢)
أو كان الخوف عظيماً وكافياً إن يعدم الإرادة قوتها فالفعل لا يُعد
مراداً لأنه غير مدرك ولا مراد

ثانياً إذا كان الجهل مغلوباً (أي قابل الإزالة) فالفعل يُعد
مراداً يسيراً أو كثيراً لأنه يكون مدركاً يسيراً أو كثيراً وبالتبعية مراداً
على الوجه ذاته

ثالثاً إذا لم يعدم الخوف استعمال الصواب وبذلك لم يعدم

(١) ولا يعتد هنا بالانغصاب فإنه لا يؤثر إلا على الأفعال الخارجة وهو
غير قابل التأثير على الأعمال الباطنة. فالتأثيرات الخارجة ليست في شيء نظراً
إلى اعتبار أعمالنا أدبياً ما لم تكن تلك التأثيرات مرادة منا باطناً

(٢) الجهل ضربان جهل الحقيقة وجهل الناموس فالاول عبارة عن عدم
المعرفة في مخالفة فعل ما للناموس المعروف أو عدم مخالفتي له والثاني عبارة عن
عدم معرفة وجود ناموس بحال أو يحرم فعلاً ما. وكلاهما يكون جهلاً مغلباً أو
غير مغلب فيدعي الجهل مغلباً إذا أمكنت إزالته بالانكباب على الوسائل التي
يستعملها اعتيادياً الإنسان الحكيم الفطن لأنارة فهمه. وغير مغلب إذا لم يتمكن
إزالته بتلك الوسائل

الارادة قوتها كان الفعل مراداً يسيراً او كثيراً باعتبار جرم الخوف^(١)
 لانه اي الفعل يكون اذ ذاك مفهوماً يسيراً او كثيراً ومراداً على الوجه
 ذاته تبعاً لتأثير الخوف على الفهم وبالتبعية على الارادة معاً

الفصل الثالث

في التباين بين الخير والشر

ان الاعتراض في هل من تباين بين الخير والشر هو تعدد على
 الانسانية لان الشك في ذلك يفترض عدم وجود تباين بين
 الانسان والبهيمة وعدم سمو الانسان على الحيوان بكيانه الأدبي
 أجل يتباين الخير عن الشر وتباينها جوهرى

فهذه الحقيقة المرتسمة في ضمير كل انسان ارتساماً لن يحى ابداً
 لاتزل كائنة فلا تستفيدا ولا تطلب بيانها من احد بل هي طبعاً
 ملازمة أنفسنا فعلى الدوام يشملنا سرور سرى او تآثر نفسنا حزناً
 من قبيل كون افعالنا موافقة او منافية لمبادئ الخير المنغزة فينا.
 فاذ نفعل الخير نشعر بحظ وباعتبار ذاتي وبالعكس عندما نعمل

(١) الخوف عبارة عن تأثير يرهب النفس وهي في خطر محقق . فخشية
 كارثة واحدة بعينها تؤثر على البعض بقوة وعلى آخرين بضعف وذلك متوقف على
 قوة تحمل كل فرد منا . فخشية السجن المستطيل او فقد خبرات النصب او الاعمال
 الشاقة او الفضيحة والعار تعد من اسباب الخوف القوية والقابلة ان تآثر رهبة في
 قلب اي انسان كان

منجذبين نحو الشر مخالفين تلك النواميس الازلية المقدسة المترتبة في
اقصى نفوسنا نستدنب ذواتنا ونحنقها مشأً ذين منها . وعلى هذا
النحو نعامل الآخرين في الحالين المشار اليها فنكرم ونحب ذوي
الفضيلة ونكره ونقت تبعت الرذيلة . فهذه الحقائق هي عامة ومستمرة
وهي ثابتة راهنة وإن كان السبب الذي يجلنا على ذلك غيريين
لدينا . أجل أن تبين الخير والشر هو طبيعي وينمو زلاداً مع نمو
الانسان وهو نتيجة فهمه إذاً هذا التباين موجوداً فالخير إذاً يتباين
عن الشر تبايناً جوهرياً

وزد على ذلك ان البراهين الخارجة المؤيدة هذه الحقيقة هي
جلية . فانه خلق العالم ورسم نواميس لحفظ الجنس البشري وشاء أن
البشر يعيشون بالآلفة الاجتماعية . تلك حقائق أكيدة راهنة وغير
مرسومة من بشر . فهل يصح والحالة هذه ان تخضع نتائج هذه
الحقائق ومستلزماتها لأرادة البشر وتغير على حسب أهوائهم . لعمري
ان هذه المستلزمات يجب ان تكون كما هي حقاً دائمة وعديمة التقلب
نظير المبادي الناشئة هي عنها . فذاتية الاحوال وجوهر الاشياء
الكائنة يقتضي ذلك . ويراد بمستلزمات تلك المبادي النسبة الكائنة
بين الباري تعالى والانسان . بين الاب وابنه . بين السوق والساسة
فانه يهب الانسان حيوةً وذلك عبارة عن نسبة تصل

الخليقة بالخالق ويراد بهذه النسبة احتياج الانسان الى الله ثم التزامه
 بالمعروف ونحوه تعالى. قد وضع الله السلطة الوالدية فذلك عبارة
 عن نسبة تربط الاب بابنه بوثاق الحب والحماية. والابن بابه
 بفروض الطاعة والاکرام الواجب على الابن لمن بواسطته نال
 الوجود. الله يدعو البشر للألفة فذلك يستلزم نسبة تربط الاعلا
 بالادنى. السيد بالخدام السوقة بالساسة. أفلانسان رسم هذه
 النسبة وروابطها. ام هل لم تكن في الوجود قبل ان تكتب في
 مشروعات الانسان الآتري ان ذاتية الاشيا تستلزمها. لعمرى ان
 جوهر الكائنات ومواقعها هو مبني منه تعالى على هذه النسبة الرابطة.
 فلا يستطيع الانسان اذا ان يقطع تلك الروابط او يقلبها او يغيرها
 بل بالعكس في تاتر على الانسان وترتب عليه فروضاً تسلك افكاره
 وعواطفه وافعاله بحسبها. لان تلك الروابط ازيله صادرة من سيد
 الكون المطلق والقادر وحده. فحفظها واجب وصالح جوهرياً
 كما ان مخالفتها منكراً رديئة جوهرياً. اذاً يوجد تباين بين الخير
 والشر

فان قيل لولا وجود الكائنات على ما هي عليه لما دعت
 الضرورة الى تلك الروابط سلمنا بيد اننا نقول ان تلك الروابط
 ما كانت مع ذلك لتنفك عن صفة كونها ممكنة الوجود. اما الان

والحالة هذه فتلك الروابط كائنة حقاً وضرورية وغير متقلبة .
 فان رسمت دائرة مثلاً تبين لك حسيّاً تساوي الخطوط الخارجة
 من نقطة المركز الى المحيط ولكنك لست بمصدر ذلك التساوي
 اذ انه ناشئ عن ذاتية الدائرة فهو اذ ذاك موجود ضرورة قبل
 رسمك الدائرة وقبل تصوّر كايها فعلى هذا النحو يقول مونتيسكيو
 ان وجود الكائنات يستلزم ان توضع بالفعل تلك الشرائع والروابط
 التي لم تكن قبلاً الا في حيز الامكان . انما الوجود ذاته ليس هو علة
 الامكان لان كل موجود ممكن وليس كل ممكن موجوداً . اذا
 التباين بين الخير والشر هو تباين مطلق وغير منوط بواقعة حال
 الكائنات او بوجودها

اخيراً الانرى في كل آن واين ان العبادة الالهية واکرام
 الوالدين واسعاف المحتاجين بعد من الاعمال الصالحة جوهرياً
 والعكس بالعكس وقد قال الخطيب الروماني (شيشرون) ترى
 من هم القوم الذين لا يحبون الجود والاحسان والمعروف . وانى
 نجد في العالم الكبرى والخبائة والفساوة غير مقابلة بالكرامية
 والاحتقار

قال بعضهم ^(١) اذا حولنا النظر نحو الطوائف البشرية باسرها

وراجعنا التواريخ باجمعها لانجد في ذلك الاختلاف والامتزاج
العجيب من العوائد والخصال والمذاهب والاديان المستغربة البربرية
الأوحدة تصور البر والاستقامة ووحدة مبادي تمييز الخير والشر
فالعبادة الوثنية القديمة قد اقامت معبودات رجسة لو كانت
بشرًا لاستحقت قصاص المنافقين وقد كانت تلك العبادة تحصر
السعادة السامية في ارتكاب المنكرات ومراعاة الشهوات . ولكن
الشرع استناده والحالة هذه على السلطة المقدسة وانحداره من
مقرّ الالهة قد قاومته الغريزة الادبية في القلب البشري . فصوت
الغريزة المقدس كان حينئذٍ اشدّ قوة من صوت تلك المعبودات
فانقاد البشر لاحترامه في الارض وكانوا بلسان حالم يتخوّن عن
جنة الالهة الاشرار هربًا من الشروكرها للرزيلة

اذا مبدا البر والفضيلة الذي عليه نقيس افعالنا وافعال
الآخرين ونحكم بصلاحها او طلاحها في نظرنا الخاص هو مبدا
باطن ملازم نفوسنا

فاذا تعدّ اذا بعض العوائد المستغربة او الغير المفهومة على
جليتها وكيف نعتبر والحالة هذه اراء بعض الجهمية بالنسبة الى رأي
الجمهور العام والى عظمة صوت الجنس البشري باسره . الخير اذا
يتباين جوهرًا عن الشر . ورُبّ معترض يقول . اولا كل فعل

مفيد جائر

ثانياً ان التباين بين الخير والشر اختراع بشري مراعاةً للخير
الالفة الاجتماعية

ثالثاً لو كان تباين الخير والشر طبيعياً لسلّم به كل البشر من
دون استثناء

رابعاً من عوائد كثير من الشعوب ان الابن يخنق ابيه او الام
تقتل كل مولود غير قوي البنية . فالسرقة كانت عند
اللاسيديمونيين مباحة . وكان زواج الاخ باخته حلالاً عند
البيرسوبوليين . وتضحية البشر كانت من عوائد اهل قرطجنة والكول
ثم كم من قوم ياكلون الاكميين

فهات فحيب على ما قيل اولاً من ان كل فعل مفيد جائز
تري على ماذا يستند هذا القول المنكر

لهري انه لما كان اغلب البشر لا يتطلبون الا الفائدة الحالية
اتخذ بعض الفلاسفة من ذلك حجة فقالوا كل مفيد جائز . وزادوا
عليه بان جعلوا تطلب فائدة وقتية زائلة كهذه فرضاً واجباً .
فعندهم ان كل فعل يأتي بنفع ما حالي هو جائز بل واجب . والحال
ان ذلك رأي معيب ينكره الرأي العام وبأباه ضمير الجنس
البشري . وهو مستقيم بنتائجها . فكيف لا . وبه تستحل الفائدة

الحالية الشخصية كل محرم في كل آن واين . فيصح اذ ذاك للابن
العدم الصبر ان ينفذ سهمه القاتل في صدر ابيه ليستولي على خيراتِه .
وللمحسن اليه ان يتبرر اذا قابل الاحسان بالقتل . وللقاضي ان
يثنى عليه اذا رُشي فجار في الحكم فابال المغالطين اذا يتشبثون بمثل
هذه المبادي المنكرة . فلا شك في انه اذ كان حب النفس اصل
افعالهم كلها راموا ان يسروا عارهم هذا بابداء اراء وخيمه كهذه .
فترى من ذا يجهل غاياتهم او من تراه يعجب بهم معتبراً اياهم او
مصدقاً فضلهم الكاذب . اذا ليس كل فعل مفيد جائزاً وتسليم
المغالطين بمجازه هو والحالة هذه حجة كافية لدحض قولهم
ونجيب على ما قيل ثانياً من ان التباين بين الخير والشر اختراع
بشري مراعاةً لخير الألفة الاجتماعية فنقول

ان كان ذلك التباين اختراعاً بشرياً فلم يذكر ابتداءً ولا
اسمُ مخترعه . لعمرى ان اختراعاتها كلها يستغنى ذكرها وتاريخها غير
ان التواريخ على ما فيها من الاسهاب لم تات له بذكر
ثم ان كان تباين الخير عن الشر اختراعاً بشرياً لزم ان يكون
البشر قادرين على رفض هذا الاختراع والاعتياض عنه بآخر
بمختلف في شروطه وحدوده عما سبقه . او ان يكونوا قادرين على
ابطاله اصالة وعدم استعراف خير او شر في العالم . والحال ان

ان الانسان يتعب ضميره عبثاً بالتجائه في حى المغالطات المتكاثرة
لكي يبرقع اعين ضميره عن نظر الحقائق المبنية فلا يزال ابداً غير
قادر وغير متوصل الى اعتبار الافعال البشرية على حد متساو في
نفسه . ولا يستطيع البتة ان يقنع ضميره باعتبار فعل ما هو شر في
ذاته كأنه صالح او باعتبار فعل ما هو صالح في ذاته كأنه شر
بل انه كلما فكر الانسان في قلبه يجد هناك تبايناً جلياً بين الخير والشر
كالتيابن الذي تجده عيناه بين النور والظلمة ولو لم يكن تصور
هذا التباين ملازماً للانسان طبعاً لما استطاع اكتسابه او ادراكه
بغير وسيلة ولكانت تسمية الخير والشر التي يدركها الان فهمه
تطرا على اذنيه من دون ان تأثر في ضميره . ويكون حكمه اذ ذاك
كحكم من لم ير اللون الاسود او الالبيض قط فعبثاً تشعب اياماً بل
اعواماً لتبينها له لانه لا يرى في تسميتك ذينك اللوين الا
اختلافاً بالصوت والاحرف المخصصة بكل منهما^(١)

والقول ان مراعاة خير الآلفة الاجتماعية قد زينت للناس
وضع التباين بين الخير والشر ليس باقل فساداً من القول ان
لا تباين بين الخير والشر وشاهدي هو ان في ذلك قد اقيمت نتيجة
الشي مقام مبداه اي ان المنكرين تباين الخبر والشراذ رأوا نظام

(١) سيكلويد يا كانوليك

الألفة الاجتماعية يقاس ويزداد على قياس التباين الكائن بين الخير والشر وازدياده افترضوا ان ذلك النظام اوجد هذا التباين . والحقيقة هي عكس افترضهم هذا فالحجة والتاريخ يبين ذلك . وكيف يمكن التوصل الى النظام الاجتماعي لولا المعرفة السابقة بان النظام والألفة هما خيرٌ وعدٌ مها هو شرٌ وان بذل الانسان نفسه في حب وطنه امرٌ حميدٌ وخيانة الوطن امرٌ منكراً . فان نفينا وجود التباين بين الخير والشر لاصبح بذلنا النفس حباً بالوطن خداعاً لا مالَ له الا الوهم بل أعدٌ جرمية . ومن عني والحمللة هذه بغير امره وخيره الذاتي الحالي فقد ظلم نفسه . فأي النظام الاجتماعي من هذه المبادي وما مثلها . اذا الخير والشر يتباينان جوهرياً

ونجيب ما قيل ثالثاً من انه لو كان تباين الخير والشر طبعياً سلم به كل البشر من دون استثناء . فيا للعجب أترى يجوز لنا ان نفترض انه ليس طبعياً للانسان ان يكون كامل الخلقة لاننا نرى البعض ناقصها وعاديين بعض اجهزتهم . اما هويين ان ذلك البعض الشاذ لا يطلق على الجنس عموماً . فان كانت مرتبة الطبيعة لا تخلو من مثل هذه الشذوذ فهل لا يصح ذلك في المرتبة الأدبية . وان لم يسلم بعض البشر بتباين الخير والشر فاذا يكون راءهم هذا في جانب الراي الجنس البشري او ماذا يتج عنه الأوجود افراد لا

صواب لم يتبعون شهواتهم المنكرة . فوجود افراد كهولا ينكرون
تباين الخير والشر انما حكمه في المرتبة الأدبية لحكم وجود ناقصي
المخلقة في المرتبة الطبيعية وكلاهما لان ثبت صحة القاعدة اولى من
انه يضعفها اذا تباين الخير والشر هو طبيعي ولو كره منكرو

ونجيب ما قيل رابعاً وهوان من عوائد كثير من الشعوب ان
الابن يخنق اباه او الأم تقتل كل مولود غير قوي البنية . فالسرقة
كانت عند الاسيديمونيين (اهل سبارتا) مباحة كما كان زواج
الاخ باخنة عند اليرسوبولين . وتضحية البشر كانت من عوائد
اهل قرطبة والكول . وكمن قوم ياكلون الادميين : فنقول

لاشك ان التاريخ يبين جلياً ان وضع المبادي الأدبية بالهل
يختلف اخلاقاً كلياً عند طوائف العالم المتعددة . ولكن هذا
الاختلاف العلمي الناشي عن الجهل وباطل الاعتقاد وفساد الميل
انما يوطد التباين بين الخير والشر بدلاً من ان يعطينا سبيلاً للحكم
بفيه او الانتقاد على هذه القاعدة الجليلة التي نحن في تأييدها منها
لكون . فقد وهم من هو من ابرع معلمي الهندسة منذ ارشמיד الى
نيوتون انه وجد صورة لتربيع الدائرة فهل يصح لذلك ان يقال عنه
انه يجهل مبدأ التساوي والتقدير . بل لو اختلف اثنان من اصحاب
الماتياتيكا (علم الهندسة) في قوة احدى الآلات . فهل يصح القول

انها يجهلان مبادي الموازنة وتناجحها . وإن أبدى أرباب الشريعة
 آراء متباينة في أمر واحد فهل يفترض أن مبدأ العدل والإنصاف
 مختلف في كلٍ منهم . فقل كذلك عن التواريخ التي تعب أهل
 المغالطة بجمعها في كل آن وعن الانتقادات الواهية التي ذكرها
 قوم من السياح في زيارتهم الموقنة لبعض الشعوب الغير المعروفين
 منهم . فكل ما بذله أهل المغالطة من الاعتناء إنما غايته إثبات عدم
 وجود مبداء أدبي عام لكل الشعوب ثم نفي التباين بين الخير والشر
 فهل تراهم بعد ذلك جميعه يبلغون ما ربههم وهل تلك التواريخ
 والاكتشافات تبرهن وجود أمة اتصلت الى درجة من الفساد
 كهذه وخلت من نور الصواب بحيث تنكر مبادي النواميس
 الطبيعية العامة لعمرى ان قراءة تلك التواريخ تبين او معرفة اربابها
 على صحة تدعوا للاحالة الى عدم الاكتراث باقاويلهم . فإذا تبرهن
 والاحالة هذه كل تلك الاقاويل والابحاث لعمرى انها غالباً تشير
 الى مؤلف قد ضحى نور الصواب لصنم الحكم السابق تصديقه فانقاد
 متخدعاً يبطل الاعتقاد . ثم انها تبين لنا ان البشر مع كون مبدأ العدالة
 وتمييز الخير من الشر غريزة فيهم قد يخرفون عن ذلك المبدأ العام
 عملاً لانيّة وليس الأ.

ففي الامثال المشار اليها آنفاً لا بد من التسليم بان اصحابها

كانوا يسلكون على المبدأ المقدم ايرادة المقصود به عل الخير. وما
كان الابن يستل سيفه ليضرب به عنق ابيه الا لاقتناعه انه بذلك
يفي كرامة وشرفاً لوالده

ثم في لاسيديمونيا قد اجاز ليكور كوس للشبان فقط ان يستملكوا
كل ما يخطفونه بحذافة من الذخائر وما ذاك الا لكي يضرهم به
نار الحمية ويدربهم في ابواب الحرب وخذعها وكانت الامة
لغيرتها على حفظ الحكومة الجمهورية تغض الطرف عن مثل هذا
الاختلاس . فليس هناك سرقة بل سماح ورضاء من المالك
الشري

اما الفرس فحبهم الوافر لحفظ العيلة وبقاء تسلسلها حملهم على
اجازة الاقتران الاخوي . فهل يكون اقتران كهذا مضاداً او منافياً
للناموس الطبيعي . يا ليت شعري فليبين لنا المعارض ما يعرفه
عكس ذلك . فكيف يصح القول والحالة هذه ان زواجاً مثل هذا
كان محرماً على الفرس وهم استباحوه

ثم ان الضحايا البشرية لم تكن تستباح وتضحي الا عن امر
المعبودات او الالهة ومن دون امرهم كانت محرمة

واكلوا الادميين هم انام انيسون ومحسنون الى احبائهم
فيساؤونهم بذواتهم غير ان اقتناعهم ان قتل اسراهم مباح لم لا يدع

لم محلاً للظن بان الاغذا للجان القتلى محرمٌ فالاسير عندهم هو
نوعٌ من الحيوان قائمٌ بذاته .

فلنندبنا اذاً حظاً الانام الذين لجهلهم او لفسادهم يضلون
في افعالهم لداعي ما يستتجونه سوء الاستنتاج من مبادي الناموس
الطبيعي المغروس في ضمائرهم . ونحذرن نحن من الانقياد بذلك الى
نتيجةٍ منافية التباين الجوهري الكائن بين الخير والشر . فان راي
الجنس البشري واعتقاده العام ينادي بهذا التباين . والاصول
المنطقية لاتميز اطلاق البرهان من الافراد الى العموم فلا يصح
القول مثلاً انه لكون زيد وعمر وكافرين فالنوع الانساني كله كافرٌ

الفصل الرابع

في ان الاعمال البشرية منها ما هو جوهرياً خيراً ومنها ما هو جوهرياً شراً بذاته
ومنها ما ليس بخيرٍ او بشرٍ جوهرياً

ان الافعال البشرية تُقسم ذاتياً الى ثلاثة اضربٍ يراد بها ما
هو خيرٌ بذاته ^(١) وما هو شرٌ بذاته وما ليس بخيرٍ او شرٍ ذاتياً

(١) ان جودة الفعل البشري تقوم بموافقة مبادي التواميس الازلية التي
دلها نور الصواب واستقامته وبعكس ذلك تقوم رداءة الفعل عينه . اما استقامة
الصواب فهي على ضربين مخلوقةٌ وغير مخلوقة . فالغير المخلوقة هي نور الصواب
المخصص بالله وحده ويدعى الناموس الازلي . والمخلوقة هي نور الصواب الذي
اودعه الله في نفس كل خليفة عاقلة . ويدعى الناموس الطبيعي ودليلاً الضمير

فلنا أولاً أن من الأفعال البشرية ما هو جوهرياً خيراً أي ذا
جودة أدبية مطلقاً وجودته هذه غير قابلة للتغير ذاتياً ما لم نظراً
على تلك الأفعال اعراضٌ تخرجها عن عنصرها. فمحنة الله وعبادته
تعالى والاحسان والحلم وما ماثلها هذه كلها كلمات ذات معاني
محدودة وغير متغيرة بدلائلها اللغوية وممارستها عملاً هي ذات فضل
وجودية غير متغيرة ذاتياً ما لم نظراً عليها اعراضٌ تخرجها عن
عنصرها أصالة. فالتظاهر مثلاً بالتورع والتقوى وعمل الاحسان
حباً بالفحفة والحلم حيث ليس من يقاوم هذه بأسرها لاتعد عبادة
لله أو احساناً أو حلاً بل رياءً وتحسباً أو جبناً. فنكران صدق هذه
المباني يستلزم صرف الكلام عن معانيه وإدخال ارتباكٍ أو
تشويش بين في اللغة. إذاً من الأفعال البشرية ما هو جوهرياً خيراً
فلنا ثانياً أن من الأفعال البشرية ما هو شرٌ ذاتياً وما لا يمكن
أبداً أن يكون خيراً أو جائزاً. فالتجديف والحنث والكذب والخيانة
والسرقة وغير ذلك من الأفعال تُعد دائماً شراً من طبيعتها. ففي كل
ابن وإن وتحت أي حجة كانت لا يستباح التجديف أو الحنث أو
الغش أو الخيانة أو السرقة وما ماثلها. وانت أن قرأت التاريخ
وتصفحت كتب الآداب تجد في كلها أن مثل هذه الأفعال تُعد
شريرةً ومستفجة بذاتها فيحكم بقبحها الناس طراً حتى مرتكبوها انفسهم

ولاشك ان الشهوة تغر الانسان في الغالب والمحبة الذاتي
 المخرف يآثر فيه والميل يرفع بصيرته فهذه كلها تسوقه لارتكاب
 المعاصي. ولكن لابد من ان يرتفع عليه يوماً ما صوت سري يريه
 شر اعماله وسواكم ابطاً ذلك اليوم ام اسرع ثم ان ضميره لا يقتر
 عن توبيخه والجنس البشري باسره يشكو بلسان الحال. اذا من
 الافعال البشرية ما هو شر ذاتياً .

فلنا ثالثاً ان من الافعال البشرية ما ليس بخير او بشر ذاتياً
 او ما ليس بأدبي او بغير أدبي طبعاً. فالتزهد والقص والمحادثة
 والدرس وما مائلها هي افعال ليس فيها شيء من الصلاح او
 الطلاح في نفسها ما لم تطرأ عليها احوال أدبية تأثر فيها فتجعلها اما
 سيئة توجب الحكم على من يأتها او جيدة جديدة بالثناء. فاعتبار
 مثل هذه الافعال انما يتوقف على ما لا يمكن العين ان تراه اي نية
 الفاعل التي تخفي في اعماق مخادع الضمير. فذات الفعل يكون اذ
 ذاك جيداً وفاعله عمرئو وسياً وفاعله زيد. فالنية وحدها هي العدة
 في ذلك اذا من الافعال البشرية ما ليس بخير او شر ذاتياً

ان الافعال التي بذاتها ليست خيراً او شراً لا تستمر على
 صفتها هذه متي نسبت الى الانسان. لان كلاً منها يصير في حال
 انتسابه الى الانسان اما خيراً او شراً اذ ليس للانسان فعل مجرد

عن كليهما . لانه لابد للفاعل من غاية في فعله ومن الضرورة ان يوجه فعله لقصد ما يفعل مراعاة للحب الذاتي والخير العام وبالبحري حباً بالخلق او بالفضيلة او طمعاً بنوال الاجر بالآخرة او اكماً لا للمشيئة الالهية . فباعتبار الحب الذاتي والخلق يكون الفعل البشري منصرفاً الى غاية غير جائزة " فيكون اذ ذاك شراً وقد كان قبل ذلك مجرداً . اما باعتبار البقية فينتقل من كونه مجرداً الى كونه خيراً وخليقاً بالثناء . فعلى هذا النحو كل فعل منسوب الى الانسان هو بالضرورة خير او شر وليس للانسان فعل مجرد عن هاتين الصفتين

الفصل الخامس

في بيان المسائلين التاليتين

المسألة الاولى الافعال الصالحة او الشريرة ذاتياً انى تكتسب
زيادة او نقصاناً في الصلاح او الشر

المسألة الثانية الافعال التي ليست بصالحة او شريرة ذاتياً
انى تكتسب صلاحها او شرها ادياً

ان هذين الضربين من الافعال اعني بها الافعال الصالحة

(١) ان الله وحده هو الغاية النهائية الشرعية لجميع افعالنا وسيأتي بيان

ذلك في محله

او الشريرة ذاتياً والافعال الغير الصالحة والغير الشريرة ذاتياً
يكتسب اولها زيادة او نقصاناً في الشر او في الصلاح وثانيهما صلاحاً
او شراً ادياً من موضوعها وغايتها والحالات التي ترافقها
قلنا اولاً من موضوعها^(١) فمن البين ان محبة الله تختلف عن
حب الوطن والتجديف عن الكذب البسيط. والدرس عن التنزه
وهلم جراً اذا اعتبار هذه الافعال يختلف ادياً من حيث الصلاح
او الطلاح^(٢) فالفعل الذي موضوعه محبة الله هو افضل من فعل
موضوعه حب الوطن. والتجديف اشد شراً من الكذب والدرس
يُفضل اعتياداً على التنزه

قلنا ثانياً من غايتها^(٣) لان الغاية المقصودة في كل فعل تحدّد وجه
اعتبارها ادياً فكل زمو فيل كان يحول في الشوارع ليجذب الاحباط

(١) ويراد بموضوع الفعل الشيء الموعول عليه من الارادة في صنع الفعل
فاكتساب الذهب مثلاً هو موضوع السرقة . والموضوع باعتبار اجزائه المؤلفه
بعد مادياً وباعتبار النوايس والعوايد والاصطلاحات التي ترسمه او تنكره
او تحيظه بعد ادياً

(٢) يراد باعتبار الافعال البشرية ادياً وجه قياسها ووصفها حسب
النوايس والعوايد المعتمدة على اقامة اختلاف جوهري بين الخير والشر فتترتب
من ثم تلك الافعال تحت احدى رايين اعني بهما الصلاح او الشر
(٣) يراد بغاية الفعل الخير المقصود حصوله منه وهياً كان او حقيقياً

نحوه وهو يتظاهر متفخفاً اما فيلاريت فكان يمارس ذات الفعل
مراعاةً لصحته لكي تمكنه من خدمة الحكومة الجمهورية فقد ظهر اذاً
ظهور الشمس في رابعة النهار ان وجه اعتبار هذا الجولان الذي كان
دأب كليهما يختلف ادياً

فلنا ثالثاً من الحالات التي ترافقها "فالحالات المرافقة تنوع
الفعل البشري فتزيده صلاحاً او شراً. فمقام الفاعل وأبن الفعل
وانه وغير ذلك يكفي في الغالب لتغيير ماهية الفعل. فخطأ انسان
رفيع المقام يخشى من نتائجه اكثر جداً من خطأ من هودونه وارتكاب
فعل قبيح في موضع مقدس او حيث لا بد من القاء الشكوك
بارتكابه ما يزيده شناعة وثقلاً. كذلك زمن الليل او النهار يدخل
عند القاضي في حكم الحالات المحددة جرم الذنب

تلك مبادئ يئنة. اذا وجه اعتبار الفعل البشري ادياً يتوقف
على موضوعه وغايته والحالات التي ترافقه

الفصل السادس

في الالتزام بفعل الخير وعجائب الشر

اننا لدى تصورنا الخير والشر نشعر بديهيّاً بلزوم فعل ذاك

(١) يُراد بالحالات اعراضٌ يصح قيام الفعل البشري بها وبسببها
فالسرقه مثلاً تقوم من غير الافتحام على بيت المسروق او فتح احدى نوافذ
الدارسراً

ومجانبة هذا. وهذا الالتزام لا يقترحه علينا الميل الشخصي او الخير الذاتي اذ ان التزاماً كهذا ينافي في الغالب كليهما (اي الميل الشخصي والخير الذاتي) فهو اذ افرض اولي^١ يستلزمه الناموس الطبيعي ويعتمد الضمير عليه وينفسح نطاق الشريعة بنتائجها ويثبت العقاب او الجزاء المرتب عليه

المبحث الاول

في الناموس الطبيعي

ان الناموس^(١) الطبيعي يعتبر من وجهين احدهما من حيث

(١) ان الناموس عبارة عن رسم عادل عام ثابت مرتب من الرئيس الشرعي مراعاة للخير العام ومنشئ بالكفاية ثم مجازي مخالفته فيراد بالرسم قانون^٢ يوجب الزاماً ويخلف اذ ذاك عن المشورة لانها لا توجب الزاماً. اما كون الرسم عادلاً فذلك لان رسماً غير عادل لا يوجب الزاماً اذ ليس ما يميز فعلاً ما منافياً للعدالة

فان اريد البحث في هل ان شريعة ما تعتبر عادلة او غير عادلة وجب النظر اولاً هل ان موضوع تلك الشريعة مفيد مستقيم جائز موافق الناموس الطبيعي والناموس الالهي الاجباري (اي الذي يأمر بفعل الخير) لان موضوع كل شريعة يقتضي ان تطلق عليه هذه الصفات كلها. ثانياً هل ان المشرع لم يتجاوز في رسم تلك الشريعة حدود سلطانه. ثالثاً هل ان تقل تلك الشريعة مواز الى فوائدها رابعاً هل ان غاية تلك الشريعة الخير الجمهوري ويراد بكون الرسم عاماً كونه ملزماً جميع المرتب عليهم على حد متساو لان فائدة جميعهم منصوبة به ويراد بكون الرسم ثابتاً كونه دائماً وغير متقلقل فبذلك يحفظ ويبرز جيداً

نسبته الى الخالق وثانيهما من حيث نسبته الى الخليفة ففي نسبته الى
الباري تعالى هو عبارة عن نظام سام مبني على جوهر الاشياء
ومرتبة نسبة بعضها الى بعض وهو القياس الابتدائي والشرعية
الازلية التي بحسبها قدرتب الله على الخليفة ما يجب عمله واجتنابه.
وفي نسبته الى الخليفة هو عبارة عن قوة صادرة عن الشرعية
الالهية الازلية ومستكنة في النفس ترسم عليها فعل ما كان خيراً
جوهرياً وتنهيها عما كان شراً ذاتياً

فقولنا قوة صادرة عن الشرعية الالهية الازلية يشير الى ان

من الجميع اما كونه مرتباً من الرئيس الشرعي فذلك لانه لاحق لسواه ان يستلزم
طاعة لما يرسمه وقبل مراعاة للخبر العام لان المشرع الذي لا يراعي بشرائعهم الا
فائدة فريق من شعبه يكون غير اهل لمقامه ولا تكون شرائعه اذ ذاك ملزمة .
فالشرعية رسم عام وذلك يستلزم ان يكون الخبر العام موضوعها والافليست شرعية
اما انتشار الرسم بالكناية فذلك لان الشرعية تلزم الجميع فتقتضي ضرورة ان تعرف
من الجميع فانتشارها يجعلها معروفة

غير انه لا يقتضي لكما تكون الشرعية ملزمة ظاهراً اي كما يكون مخالفتها
مستوجبة الفصاص المرتب ان تكون معروفة من كل عضو من اعضاء الهيئة
الاجتماعية بدون استثناء البتة بل يكفي ان يكون تم انتشارها علناً حسب العوائد
الرسمية . ولكن من جهل شرعية مثل هذه بعد انتشارها مخالفتها وكان جهلة غير
منغلب او معذوراً فلا يعد مذنباً في ضميره او امام الباري تعالى . اما كون الرسم
مجازياً مخالفيه اي موجباً الفصاص على المخالفين فذلك لان المشرع الذي يتقاضى
عن هذا الامر لا يمكنه ان يثق بوقوف العامة عند حدود شرائعه

هذه القوة لا تختلف عن تلك الشريعة إلا في نسبتها الى الانسان
حال كون تلك منسوبة الى الله. فكل ما رسمته او حرّمته هذه القوة
المراد بها الناموس الطبيعي قد رسمته وحرّمته على حد سواء تلك
الشريعة الازلية

وقولنا مستكنة في النفس يحترز به عن قوة الشريعة الوضعية
التي لا نجد لها في النفس اثرًا لانها تتوقف على مجرد ارادة المشرع
وقولنا ترسم فعل ما كان خيرًا جوهريًا وتنهي عما كان شرًا
ذاتيًا لأيراد به ان الناموس الطبيعي في امره او نهييه يشمل الافعال
الصالحة باجمعها او الشريرة باسرها بل ان كل ما يرسمه ذلك
الناموس هو جوهريًا خيرًا وكل ما ينهي عنه هو ذاتيًا شرًا. وكلاهما
لا يحسب خيرًا او شرًا لانه مرسوم او محرم بل لانه جوهريًا (اي
بذاته) خيرًا او شرًا فاذا تقرر ذلك نبرهن

اولاً ان الناموس الطبيعي كائن

ثانيًا انه غير متغير

ثالثًا انه لا يمكن جهله جهلاً معذوراً

رابعًا انه ملزم ومستلزم جزاء

فأولاً ان الناموس الطبيعي كائن وشاهدي هو تاثرنا الباطن

بانفعالات وعواطف عامة وبينه تلازمنا ملازمة لانفكاكها ابدًا

وفي سرعة ودقة تقدم سابقة كل فكر وبرهان وتبصر فتسلط
على كل من افراد الجنس البشري. فليقترح كل منا المسألة الاتية
على نفسه ويصغ الى الجواب. ترى لو استطعت بجرّد الارادة
والرضى ان اقتل انساناً في الصين واحوذ خيراته في اوروبا وكنت
مقتنعاً ان الامر سيبقى ابداً غير معروف فهل لا يعد رضاي بذلك
خطأً. ولنفرض ان ذلك الرضى هو الفعل الوحيد في نوعه الذي
قد عوّلت عليه في حياتي فهل يمكنني ان اعيش بسلامة ضمير بعد
ارتضائي به. كلاً: فعبثاً اضاعف جرم فقري وحاجتي لكي اخفف
ثقل جريمة القتل وباطلاً افترض ان ذلك الغريب قد مات من
دون عذاب وباطلاً احاول الاقتناع ان الموت انسب له من
الحياة وان اذ كان لاوريث له فخيراته ستبدد لان ذلك جميعه
تشتت لاطائل تحته وغير قابل ان يصد صوت نفسه المشارة وهي
صارخة قف ايها المنكود المحظ قف عن عملك هذا المنكر فكيف
يسوغ لك ان تعدم حياة شريكك بالانسانية وترى من قال لك ان
الموت احب لديه من الحياة وهل يحق لك ذلك فترى من
اقامك ديدباناً على حياته. ام لعلك تود ان تكون حياتك في موقع
كهذا وان تكون خاضعة لارادة ديدبان قف اذا لانك ستنتهي
بارتكاب جريمة فظيعة ويكون اعلمك هذا شراً ذاتياً محضاً. فهذه

واعظم منها تكون اصوات الضمير صارخة في نفس من كان حديثاً
 في ارتكاب المعاصي . وليس ما يعني النفس من استماع تلك
 الاصوات المزعجة فان ثقير الضمير يلحق بها ايها حلت . وبالعكس
 فانك اذ تصنع البر وتفي حقوق الانسانية . اذ تعبد الخالق وتقوم
 بواجباتك نحو القريب فتنتفذ المسكين من ايدي ظالميه وتحسن
 الى المحتاج وتعضد اليتيم حينئذ ولو ان غيرتك هذه لا تقابل الا
 بالنكران وعدم المعروف . وعنايتك الا بالازدرا والاحقار . ثم ولو ان
 ديانتك اُتت بك الى منعق الدم فهذه كلها لا تمنعك عن استماع صوت
 رضا ضميرك واستحسانه عملك بقوله لك ببح فان عملك حميد
 ومستحق حسن الجزاء وهو خير ذاتياً فترى ماذا يراد والحالة هذه
 بتلك الآيات المكملة في مقدس نفوسنا . ماذا يراد بتلك الآيات
 العامة المتداومة الغير المتغيرة التي تستحسن الخير وتنفر من الشر سوى
 الناموس الطبيعي ذاته فانه ناموس غير مكتوب ولكنه غير متغير فهو
 لا يؤخذ عن مدرس بل يتلد وينمو زداداً مع نمونا . ناموس متزل في
 قلوبنا باحرف غير قابلة المحو . اذا الناموس الطبيعي كائن^(١)
 ثانياً ان الناموس الطبيعي غير متغير . ان لتغير الشريعة ثلاثة

(١) ان الوصايا العشر باسرها خلاصية حفظ السبت انما تختص
 بالناموس الطبيعي

أوجه الغائـة وإهـال وإعـفاء

فيراد بالالغاء إبطال الشريعة أصالة

ويراد بالاهمال الغاء بعض قضايا الشريعة

ويراد بالاعفاء ان يستثنى المشرع افراداً من حفظ الشريعة

فلكي يكون الناموس الطبيعي قابل الالغاء يقتضي ان ما كان

شراً جوهرياً او خيراً ذاتياً يعدم ذاتيته الخاصة فتبدل بعكسها.

فيضحي التجديف اذ ذاك تسبيحاً والخيانة فضيلة والكذب صدقاً

وقل كذلك عن الاهمال فانه كما يصح اطلاقه على الناموس

الطبيعي يقتضي استلزام ما هو محال وإفتراض امكانية ابدال جزء من

الخبر بجزء من الشر او بالعكس وذلك ليس باقل استحالة من ابدال

الكل. فلو صح لوجب القول مثلاً ان السرقة تجوز احياناً والغش

يصح اصطلاحاً وان الابن يحل له في بعض حالات ان يعدم حياة

من اعطاه الحياة. تلك نتائج منكرة وإفتراضات مستكرهة.

ثم ان الاعفاء من الناموس الطبيعي هو عبارة عن السماح

بفعل الشر من غير خطأ وذلك عبارة عن كون فعل واحد

يدل على تناقض محض ويُعدُّ معاً فعلاً ذا حكمة وصواب

وبالاطلاق ان الاعفاء من الناموس الطبيعي كناية عن السماح

بإبدال ذاتية الاشياء وانقلاب الراي العام وعمل المستحيلات. اذا

الاعفاء من الناموس الطبيعي لا يصح^(١)

ثالثاً ان الناموس الطبيعي لا يمكن جهلة جهلاً معذوراً
انه ليس في حيز الاحتمال ان يجهل الانسان الراشد مبادي
الناموس الطبيعي ونتائجها المستقيمة ولكنه في حيز الاحتمال ان يجهل
نتائجها الغير المستقيمة او البعيدة

قلنا اولاً انه ليس في حيز الاحتمال ان يجهل الانسان الراشد
مبادي الناموس الطبيعي لان كل انسان يعلم المبادي الادبية
العامّة. فكل يعلم ان عليه فروضاً يلتزم بالقيام بها وان الخير يختلف
عن الشر. فلو جئت العالم منذراً بالبشر ان لا يعاملوا غيرهم بما لا
يريدون ان يعاملوا به وان العدل يقتضي ثواب الصالحين وعقاب
الاشرا فيقل لك انك لم تأت بانذار حديث وان الجميع يعلمون
ذلك نظيرك فتلك المراسيم ملازمة النفس ذاتياً ومن يلتفت نحو
حاسنه الذاتية لابد له من ان يتحققها وهي القياس الابتدائي لاعمال
الضمير فكيف يصح جهلها. فالتجاهل بها ممكن انما جهلها اصالة
ممتنع

(١) وقد يصح اهل العمل حسب ناموس او مرسوم ما طبيعي وذلك

لبعض اسباب حميدة

(٢) من قاموس الفلاسفة للعلم جيرديل في نكلمه عن الانسان Gerdil

قلنا ثانياً ان الانسان لا يمكنه ان يحجل النتائج المستقيمة الآتية
عن تلك المبادي فمن عرف مثلاً انه يجب ان نعامل الآخرين حسبما
نود ان يعاملونا فلا يمكنه جهل النتيجة المستقيمة الآتية عن هذا المبدأ
وهي: اذاً يجب ان لا نتخذ مصائب قريبنا وسيلة لا خلاص حقوقه
والتعدي عليه. اذاً يجب ان نبتعد عن القتل والسرقة. اذاً يجب
ان نعزي الحزاننا ونسعف المحتاجين حسب امكاننا وهلمّ جراً. فتلك
نتائج مثلاً لاساطعة كالشمس في رابعة النهار فلا يمكنها الاختفاء
ومبادئها معروفة بل انها تنضح وتعرف على حدٍ سواء بمعية تلك
المبادي ولا شك في كونها بينة كمبادئها عنها

قلنا ثالثاً ان الانسان قد يحتمل ان يحجل نتائج مبادي الناموس
الطبيعي الغير المستقيمة او البعيدة. فكما ان تدقيقاً محكماً ومراقبة
مدومة او اكتشافات اعتمدة على قوة المعجزات ومفعول الصلوة
لا تكفي دائماً لبيان الحق ومعرفته وكما انه عندما لا تكون الوسائل
كافية لبيان الحق فيعدّ جهل الانسان به اذ ذاك جهلاً احتمالياً.
فهكذا يقال عن نتائج مبادي الناموس الطبيعي البعيدة او الغير
المستقيمة وعمّا مثلها من نتائج باقي الفنون فاثبات الذنب مثلاً
بالاستثناس والمراقبات الخارجة على من كان برياً يُعدّ من هذا
القبيل لان تلك الاستثناسات لا تنتج عن الذنب باستقامة بل

بافتراض فيصح جهلها احتمالاً مادام يصح عدم صدقها. ولكن ما
القول في الاعتراض الآتي وهو هل يلزم القاضي ان يحكم بمعاقبة من
ثبت عليه ذنب ما ثبتوا شرعياً وهو مع ذلك بري منه ادبياً^(١) فهذه
مسئلة قد طال البحث فيها منذ مدة ولا زالت غير منحلة. ولكن
ذلك لا يمنعنا عن القول اطلاقاً ان جهل نتائج الناموس الطبيعي
الغير المستقيمة هو في حيز الاحتمال

وبالاطلاق ان الانسان الراشد لا يمكنه ان يجهل احتمالاً
مبادي الناموس الطبيعي ونتائجها المستقيمة ولكنه قد يجهل ان
يجهل نتائجها الغير المستقيمة او البعيدة

رابعاً ان الناموس الطبيعي ملزم ومستلزم جزاءً
فالناموس الطبيعي ملزم لان الصواب العقلي يرتب على
الانسان مراسيم عملية واهنة الحقيقة. فيراد بها ما تقدم ايراده انفاً
اي عامل الناس حسباً تود ان يعاملوك. لاتعامل احداً بما لاتود ان
يعاملك به وهلم جراً. فتلك مراسيم واهنة جليلة عدلها يستلزم
خضوعاً وجمالها حباً وانعطافاً في بالاطلاق عبارة عن الحقائق التي
يعتمد عليها دستور الناموس الطبيعي. ولا شك في ان عظمتها تملأ

(١) اي انه حين ارتكابه الذنب قد كان جاهلاً نتائج مبادي الناموس

الطبيعي الغير المستقيمة التي خالفها

النفس. لكن ترى هل ان ذلك الناموس ملزمٌ حقيقةً وهل يأمر
 بالاعتماد على مراسيمه وجوباً. كيف لا. ولا ريبَ في ذلك قال
 بعضهم ^(١) يراد بالالزام رباطٌ معتمد على الحق بايجاب عمل شي عما او
 النهي عنه. فكل الزام يصح فيه القول انه قيدٌ لحررتنا ومع امكاننا
 الاعتناق منه عملاً لانزال خاضعين لسلطان انتقاده علينا وشبهه ايانا
 ولو ظاهراً عند ما يخالف الشريعة. ومخالفتنا اياه تجعلنا ان ننسب
 الشر الناشي عن تلك المخالفة الى انفسنا

بنائاً على ذلك فجوهر الالزام قائمٌ في ثلاثة وهي رباطٌ يوجب
 علينا عمل امرٍ ما. لجامٌ يبيحنا عن عملٍ ما وعاطفةٌ باطنة مستحسنة
 او مستكرهة تابعة العمل بحسب الناموس او ضدَّه. فلدى مخالفتنا
 رسماً ما من مراسيم الناموس الطبيعي او الصوابي او مبداء من تلك
 المبادي الازلية الجلية صحتها لدينا نشعر بشجبنا من القاضي الباطن
 الذي هو ضميرنا. وننفعل متأثرين بتلك المخالفة وتوبخ الضمير ياخذ
 منا اعظم مأخذ. غير اننا اذا كنا امنين في حفظ الناموس فالسرور
 والسلام الباطن يكون حظنا وبملاء نفوسنا

فذلك دليلٌ كافٍ على كوننا في الحالة الاولى قد خالفنا
 التزاماً وفي الثانية قد اكملنا ذلك الالتزام

(١) الفقيه بوفيندورف في المجلد الاول من مؤلفاته Puffendorf

فلا شك إذا في انما مع تمتعنا بالحرية التامة لانزال منقادين
برباط قوي باطن نحو عمل الخير وخاضعين لسطوة لجام غير
منظور يكبنا عن الشر. إذا الناموس الطبيعي ملتزم

ثم ان الناموس الطبيعي مستلزم جزاء^(١) وهذا امر يستلزمه
العدل والجود الالهي. فالحكمة الازلية قد ابدعت الانسان حراً
لكي يكتسب اجراً لنفسه فهل يصح والحالة هذه ان العدل الالهي
يعامل على حد سواء مخالف الشريعة كحافظها. وهل ترى الجود
الالهي يتغاضى عن مكافاة الفضيلة كاستحقاقها لعمرى ان تلك
خفايق مغروسة في كل نفس والكفرة انفسهم يقرّون بها. إذا
الناموس الطبيعي يستلزم جزاء^(٢) والله قد رتب هذا الجزاء

فتوجب الضمير هو شاهد لوجود الناموس الطبيعي وهو من
اعظم المتقين عن مخالفته وقد قال بعضهم^(٣) ليس للذنوب مغفرة

(١) براد بالجزاء الذي يستلزمه الناموس قصاص رسة الناموس على
من يخالفه لان البشر يرون الخير الذي هم ملتزمون بهوا فالصواب برسمه عليهم
ولكنهم يجذبون نحو الشر الذي هم ملتزمون بالحيادة عنه متخذين من الميل فهم
انما في معرض الناموس والميل بناءً عليه كل شريعة مستحكمة تضمن فضلاً عن
الوصايا قوة تساعد على اتقان الميل براد بها قصاص مرسوم على من يتبع ميله.
فهذا هو الجزاء الذي تستلزمه كل شريعة والناموس الطبيعي الذي هو مبدأ كل
الشرايع لا يخلو من جزاء كهذا

(٢) فولتير

عند توبخ ضميره السري المتداوم فهو بقساوته أول جلاذير يشق صدره الاثيم بسهم الموت. اذا الناموس الطبيعي يستلزم جزاءً
فخلاصة ما تقدم بيانه في ان الناموس الطبيعي موجود وهو غير قابل التبدل وليس من المحتمل ان يجهله احد ثم انه ملزم ومستلزم جزاءً

المبحث الثاني

في الضمير

الضمير قوة باطنة تحرضنا على ممارسة فعل ما او لاجتنابه حسبما يُحَال لنا كونه خيراً او شراً وهذه القوة عينها تؤثر فينا الرضى من عل الخير والنفور من ارتكاب الشر .
فكما ان اعتبار فعل ما اياً كان او الحكم عليه قد يكون صادقاً او كاذباً اكيراً او مشتبهاً محتملاً او غير محتمل فهكذا الضمير قد يكون سليماً او غير سليم مصيباً او مرتاباً ذا رأي محتمل او غير محتمل . فيدعى الضمير سليماً اذا اعتبر فعلاً ما خيراً او جائزاً او شراً وكان الفعل حقاً كذلك . والا فالضمير غير سليم او ملتوي . ويكون التواء هذا مغلوباً اذا امكن اصلاحه بالصلوة والدرس والمشورات الحسنة وما اشبه ذلك . والا فغير مغلوب . ويدعى الضمير مصيباً اذا اعتبر فعلاً ما خيراً او جائزاً او شراً وكان الفعل محسوباً كذلك من غير

خشية ضلالٍ والآي إذا توقّف الحكم على استحقاق الفعل لاسبابٍ
موجبة فالضمير يكون مرتاباً

ويُدعى الضمير ذا رأيٍ محتمل إذا اعتبر فعلاً ما خيراً أو جائزاً
أو شراً وكان الفعل محسوباً كذلك لاسبابٍ مهمة ولكنها قابلة
الضلال وغير مانعة خشية الخطأ في الحكم فإن لم تكن تلك
الاسباب كافية للحكم بنظرة على استحقاق الفعل كان الضمير ذا رأيٍ
غير محتمل

فاذا تقرّر ذلك جئنا بالمسائل التالية وهي

اولاً هل الضمير كائنٌ

ثانياً هل حكمه ملزمٌ

ثالثاً هل يجب اتباعه ابداً

الجواب اولاً ان الضمير كائنٌ لان الانسان يجد في نفسه على
الدوام قاضياً باطناً يستحسن اعماله او يشيخها تبعاً الى كونها خيراً او
شراً فهذا هو الانسان الباطن المراد من بولس الرسول او الروح
المألوف المراد من سقراط وهو مفرّع الاشرار ومرشد الحكماء وهو
صوت مقدّس لا يخفّض الوعد ولا الوعيد ولا العطايا ولا القصاصات
بل ان الانسان المستقيم اذا رأى ان حبّ الذات قد تغلب عليه
وحضه على فعل ما لا يجوز ورأى ان واجباته تنهاه عن ذلك

فينتج نحو ضميره ومنه بسمع الحكم النهائي قائلاً أياك وذلك الفعل
 فانه محرم عليك: فان خالف هذا النهي قام عليه من نفسه زاجرٌ
 يقرعه ولا ينفك حتى يبرهن له بعنف ان الضمير كائنٌ. ولا شك ان
 المثابرة على فعل الشر تضعف توبخ الضمير انما لاتلاشي به. اذ اننا
 مع ارتكابنا الشر لانزال نرى الخير ونستحسنه^(١) وقد قال في ذلك
 بعضهم^(٢) كلُّ قد نال من العلافها وعدلأ وضميراً كاجحاً قتلك اثمأر
 انهم الاولى ترشد من استطاع ادراكها وهي عين صافية عبثاً تحاول
 العواصف المسمة اضطراب اقنيتها وباطلاً تنفذ نحوها اقداراً
 غريبة تغطي وجهها وتكدرها لان اقل الناس عدالةً واشدهم فظاظَةً
 لابد له من الانابة الى ذاته بعد زوال زوابع اهوائه: اذا الضمير كائنٌ
 نحيب ثانياً ان حكم الضمير ملزمٌ ولا تصح مخالفة مراسيمه او
 تعدي به في حال من الاحوال لان السلوك ضد الضمير انما هو
 عبارةٌ أما عن فعلٍ ما يُعتقد تحريمه او عن اهلٍ ما يسلم بلزومه
 وهو بالتبعية عبارةٌ عن مخالفة الناموس^(٣) وارتكاب الشر: اذاً حكم
 الضمير ملزمٌ

(١) وقد قال اوفيدوس Ovid لقد استحسن الخير وانبع الشر

(٢) فولير

(٣) ويراد بالناموس هنا ذلك الناموس المعلن منه تعالى بواسطة

نجيب ثالثاً ان اتباع الضمير دائماً لا يصح لان الضمير قد يكون في ضلالٍ معذور اي في ضلالٍ تمكن ازالته فالفهم والصواب يحدان في حالةٍ كهذه محلاً لبيان الحقيقة وإنارة الضمير وإرشاده^(١) فصيحٌ إذاً ان الضمير كائنٌ دائماً وان حكمه ملزمٌ أبداً ولكنه أحياناً يقتضي رياضةً وإرشاداً

(١) اعتبر أولاً ان فعلاً لا مناص منه يكون حكمه حكم فعلٍ ناشيء عن ضميرٍ ذي ضلالٍ غير مغلوب فكما ان اتباعنا ضميراً كهذا لا يُبعد خطأً فكذلك التزامنا بفعلٍ لا انرضاه وما لا نستطيع اجتنابه لا يجسب ذنباً. ثانياً انه في حالة الشك في حقيقة الفعل يجب اجتناب العمل او اختيار الرأي الآمين ولا يصح مطلقاً ممارسة فعلٍ ما لم تحسب الفطنة جائزاً ثالثاً اذا اختلفت الآراء في فعلٍ وكان بعضها أكثر صحةً وأوفر احتمالاً لأي كثر من يسلم به وبعضه فلا يصح اتباع الرأي الأقل صحةً اذ ليس هناك اسبابٌ كافية تبين لنا ان الفعل جائزٌ بل بالعكس رابعاً اذا اختلفت الآراء في فعلٍ وكان بعضها أكثر امانةً انما اقل احتمالاً أي قل من بعضه فيمكن اذ ذاك اتباع الرأي الأقل امانةً لان هناك اسباباً كافية للحكم بان الفعل جائزٌ إلا اذا كانت واجباتنا تدعونا لمراعاة مصلحة ما او لبلوغ غايةٍ ما لا يمكن بلوغها سوى باتباع الرأي الأكثر امانةً فيجب اذ ذاك اتباعه وترك الرأي الأقل امانةً خامساً اذا كانت الآراء محتملة على حدٍ سواءً انما بعضها اقل امانةً من بعضٍ فيجب اتباع الأكثر امانةً لان في حالة اختلاف الآراء يكون الضمير في ريب أي لا يمكنه التوصل الى معرفة الرأي الاصح في حالةٍ كهذه يجب اتباع الرأي الآمين لان الفطنة تقتضي ذلك.

المبحث الثالث

في السنة

ان السنة او الشريعة المسنونة ^(١) يصح رسمها من الله او من البشر
فتكون في الحالة الاولى الهية وفي الثانية بشرية
في السنة الالهية

ان السنة الالهية تقسم الى قديمة وحديثة ^(٢)

فنحو السنة الثانية عشرة والخمسمائة بعد الالف الثانية للخلقة ^(٣)
رسم الله السنة القديمة على يد موسى في جبل سينا فهذه السنة هي
العهد القديم نظراً الى اليهود فقط وهي تشتمل على ثلاثة انواع من
المراسيم اي مراسيم اديّة ومراسيم طقسية ثم مراسيم مدنية او سياسية.
فالمراسيم الطقسية والمدنية قد ابطلتها السنة الحديثة
ونحو السنة الرابعة بعد الالف الرابعة للخلقة رسم السيد المسيح

(١) قلنا الشريعة المسنونة او المدونة احترازاً من الشريعة الطبيعية

المفروسة في النفس

(٢) في كتابنا عن الديانة سنين ان العهد القديم والجديد هما كلام الله

على حدة سواء

(٣) غير ان منذ آدم الى موسى قد اعتمد البشر ليس فقط على الناموس

الطبيعي بل ايضاً على عدة مراسيم معلنة منذ الابتداء منها النهي عن الأكل من

ثمرة الحياة ومنها ان الله امر نوح ان يمتنع عن تناول لحم بدم ومنها تقديس اليوم

السابع وغير ذلك

السنة الجديدة فيها يقوم العهد الجديد وهي كالعهد القديم تشتمل على
ثلاثة انواع من المراسيم اي مراسيم اعتقادية ومراسيم اديّة ومراسيم
ملائمة الاسرار

اما الشريعة القديمة بالنظر الى المراسيم الادبية الباقية قوتها
بالعمل كما والشريعة الجديدة بكل اجزائها فترتب على الانسان
الزاماً حقيقياً صارماً. وهاتان الشريعتان صادرتان من الله تعالى على
حدٍ سواء وهما عبارة عن كلمته الالهية المكتوبة وعن بيان ارادته
الازلية بوجهٍ صريح^(١) فترى على اي استناد نجاسر الخليفة والحالة
هذه ان تأبى الطاعة لسيد الكائنات باسرها المطلق وكيف يمكنها
ذلك بدون ان تقترف ذنباً فظيماً. لعمرى ان الحكمة السامية لا يمكن
ان تخدعنا والجودة الغير المتناهية العارفة بضعفنا لا ترتب علينا
الزاماً فوق طاقتنا. والحال كما ان كل بشرٍ مشرعٍ يطلب طاعةً
فهكذا بل بحجةٍ اولى يطلب البارى تعالى منا طاعةً وخضوعاً وهذه
حقيقةٌ تبينها ذات الشريعة المرسومة منه جلّ شأنه في كل نصٍّ
وصحيفةٍ من كتابه الالهى. اذا السنة الالهية ملزمة

في السنة البشرية

ان السنة البشرية تُقسم الى ما يأتي ويراد به

(١) وسأني اثبات هذه الحقيقة في كتابنا عن الديانة

الحق المتبادل بين ام الارض

الحق القانوني او الكنائسي

الحق السياسي

الحق العام

الحق المدني

الحق البلدي

الحق الروماني

فاولاً الحق المتبادل بين ام الارض هو الحق الطبيعي المقرر
عند جميع الشعوب والطوائف وعند اولياء الامر بينهم يرتب
اتصالهم بين بعضهم البعض وقد قال مونيسكيوان هذا الحق هو
مستندٌ طبعياً على المبدأ الآتي المراد به ان الطوائف البشرية
المختلفة عندما تكون في سلم تبادل في عمل الخير وعندما تكون في
حرب يتجهد في ترويض الشر على قدر الامكان من دون ان تضر
بصالحها جوهرياً

ثانياً الحق القانوني او الكنائسي هو مجموع القوانين المرسومة
والمثبتة من الكنيسة مراعاةً لخبريتها في امر الدين والدنيا
ثالثاً الحق السياسي هو الشرايع المعتمدة عليها المالك في قيامها
فمن هذا الحق تصدر كل سلطة في المملكة وعليه يعتمد كل الوزراء

والقضاة والقواد وبه تقوم الألفة الاجتماعية بين الرعايا عموماً
 رابعاً الحق العام هو الشرايع المرتبة نسبة المالك بعضها الى
 البعض والطوائف احداها الى الاخرى

خامساً الحق المدني هو الشرايع المرسومة مراعاةً لخير كل من
 افراد الهيئة الاجتماعية بقطع النظر عن باقي اعضاء تلك الهيئة وهي
 تُعنى بكل ما يلائم خير كل فردٍ على حدة

سادساً الحق البلدي هو مجموع الشرايع المرتبة نسبة اهل
 مدينة او بلدة الى عموم الشعب والولاية

سابعاً الحق الروماني وهو عبارة عن شرائع يوستينيانوس
 الملك التي تم جمعها والنظر فيها سنة ٥٢٩ للميلاد ويضاف اليها
 النظمات المرسومة منه سنة ٥٢٥ ثم شرايع الاستملاك المرتبة من
 اللومباردين

ان السنة البشرية ملزمة^(١) فهي التي تحفظ الهيئة الاجتماعية
 فترتب واجبات اهل الوطن وتضمن حقوقهم وتراعي فائدتهم .
 فالشريعة تعضد الفضيلة وتثبثها وهي سند الصالحين وعضد
 السلطة . فتجاوزها هو طواطوء على هدم اساس الرتبة الاجتماعية .
 والشعب الذي لسو حظّه يتعدّى مراسيم تلك الشريعة ينتهي به

(١) ويراد هنا بالسنة البشرية الشرايع العادلة المستوفية الشروط

الامر الى النفاق في الديانة نفسها والى العصيان والتجور لان كل مقاومة للشريعة تفترض مخامرة على مبادئ العدالة والنظام. اذا السنة البشرية ملزمة^(١)

المبحث الرابع

في اثبات الالتزامات الادبية

ان السرور الباطن هو اول ثواب تناله الفضيلة كما ان تأنيب الضمير هو اول عقاب يدرك الرزيلة ولكن لا يكفي بذلك جواباً او هذا عقاباً لاننا اذا احسنا فكثيراً ما يضاف اعتبار اقراننا اباناً الى رضانا عن انفسنا وفيه كما ان احتقارهم وبغضهم ايانا اذا اساناً يضاف غالباً الى تأنيب الضمير ويزيده صرامة فناهيك بذلك برهاناً يثبت ضرورة الالتزامات الادبية لو قام به وحده نتيجة الفضل او عدمه. يدانه لما كان السلوك العام قابلاً ان يجحد عن اعطاء الكرامة لمستحقها وجب ان يكون السرور بالاحسان مجرداً وناشياً عن الاحسان نفسه. فكثيراً ما نرى الرزيلة تستعين بالسلطة والثروة والاعتبار لتغتصب لذاتها حقوق الفضيلة مستبدة

(١) اذا تغايرت في امر واحد وجب اتباع اشرفها فلذلك كان اتباع السنة الالهية او الطبيعية اوجب من اتباع السنة البشرية اما الحدود (الشرائع التامدية) اذا صح وجودها فلا تكون ملزمة لانها شرايع احيائية ولا توجب الزاماً كالشرايع الاجماعية

بكل الثناء والمحرمه الواجبه لهذه. وتأنيب الضمير ذاته اذا لم يزل
 بالكلية مع توالي الزمان فيتناقص مدوماً. ثم الثواب او العقاب
 الدنيوي لا يكفي لاثبات الالتزامات الادبيه بل يقتضي ان توزن
 اعمالنا بميزان اكثر قسطاً ودقة من الميزان الدنيوي لكي تُجازى
 بحسب استحقاقها جزاءً كافياً وافياً. والحال انه ليس لعدالة او
 استقامه مثل هذه محل في الحيوة الاخرى فوجود تلك الاستقامه
 لازم كلزوم الوجود الالهي نفسه. أما الحيوة الاخرى فكل الاجيال
 قد سلمت بها وعند الجميع نرى الاعتقاد العام والديانة والطقوس
 تدل عليها ونقر بها والباري تعالى فطرنا على هذا الاعتقاد وحملنا
 على استلزامه ضرورة. فانتظار تلك الحيوة المغروس مبدأ الاعتقاد
 بها في صميم قلبنا هو الذي يضبط ايدينا ويقوم افكارنا واقياً ايها
 من ارتكاب الشرور ويعضد النفس في عمل الخير وكثيراً ما ينقذنا
 من النهور في هوة الشر والرزيلة وقد كدنا نتهور فيها. فالحيوة
 الاخرى ذات السعادة الغير المتناهية او العقاب الابدی هي
 الاثبات الوحيد الوافي والسامي والعام لكل الزام ادبي
 الخلاصة ان الالتزام بفعل الخير واجتناب الشر هو مقرر من
 الناموس الطبيعي بين للضمير مصرح به في السنة وقد وطده بحكمة
 الثواب او العقاب الابدی المعد لكل حسب اعماله

الفصل السابع

في ما هي غاية كل الاعمال البشرية

ان غاية كل فعل بشري هي خيرٌ ما حقيقي او وهي يتوخاه
الانسان والغايات ثلاثٌ قريبة ومتوسطة ونهاية فالغاية القريبة
يُؤتى بها كواسطة للبلوغ الى النهاية والغاية المتوسطة انما نقفواثر
القريبة ونحو نحوها اما الغاية النهائية فهي التي نتوخاها في كل اعمالنا
واليها تنتهي كل مقاصدنا وعندها تلقى عصا ارادتنا

معرفة الشرائع هي بزم تاوفيلوس الغاية القريبة لدرس الفقه.
والحماية بقوة البرهان عن التعساء المظلومين هي غايته المتوسطة ثم
الحصول على السعادة الابدية هي غايته النهائية

فهات الان نبين الحقايق الآتية وهي

اولاً كون السعادة العظمى هي غاية الانسان النهائية

ثانياً كون التمتع بتلك السعادة واجباً

ثالثاً ما نقوم به تلك السعادة

رابعاً هل يلتزم الانسان ان يقصر اعماله باسرها على توخي

تلك السعادة

فالاول ان السعادة العظمى هي غاية الانسان النهائية . فيا ليت

شعري ماذا يراد بالسعادة العظمى سوى نعيم سامٍ دائمٍ كاملٍ

كافٍ لأن يبلغ النفس كل أوطارها بحيث لا يبقى ممكناً لها أن تصبو
 إلى شيء آخر فلهذه السعادة عينها هي غاية الإنسان النهائية واليهما
 نتيجة المحاطة ومقاصده وأعماله وعندها لا يعد سواها نقف كل اشواقه
 وأمانيه التي ما لم تشتف وتشتبع عن آخرها فلا يكون الإنسان سعيداً
 وهذا مما لا شك فيه . فإذا بلغت النفس قمة السعادة وتحققت أمانها
 وظفرت بكمال أمانها وارتوى ظمأ اشواقها فإذا تراه ينقصها وهي في
 حالة اكتفاء كهذه لعمرى الله لدى فوزها بالخير الأعظم والسعادة
 الاسمي التي لا تغلوها سعادة ترتوي اشواقها لا محالة لأن هناك حداً
 النهائي وتلك غايتها الاخيرة . إذا السعادة العظمى هي غاية الإنسان
 النهائية

ثانياً ان وجوب التمتع بالسعادة العظمى يتضح لنا اذا لاحظنا
 تطلب الإنسان للسعادة بلامل في كل افعاله فلا يرتوي غليل
 رغبته الا بادراك الخير الأعظم . وما كان من السعادة غير كامل
 لا يكفي لارواء غليل تلك الرغبات تلك شريعة عامة تستغرق
 في حكمها الناس طراً . فالاغنيا والفقرا الحكماء والجهلاء العظماء
 والاصاغرهم في الخضوع لها سواء . فما سبب هذا الانصباب الذي
 لا يصدّه شيء انراه ينأى عن تناول واحتفاظ باطل .
 فالاحتفاظات والتناولات ليست عامة . ام تراه صادراً عن ميل

اخيارى والحال لو كانت كذلك لامكننا صدّه واجتنابه ام هل هو صنع مصلٍ لعمري ليس لاحد سوى الله سلطة مطلقة علينا . اذا ليس مصدره الا من الله فهو تعالى وحده علة ذلك الانصباب وهو جلّ شأنه يضعه في النفس كجاذبٍ ميلاً وحساً ذي قوة تفوق قوة التناقل التي تضبط العوالم في مراكزها ولكن ترى هل ممكن ان يرضى الله بوجود انصبابٍ فاعلٍ كهذا فينا ما لم يكن قد اعدّ له ما يشفيه يوماً ما . ايمكن ان يسمح الله ان نشبّث بصورة وهمٍ دائمٍ ام نعلل ذواتنا على مرّ الاوقات بامالٍ خيالية ام نساق الى طلب ما هو عدمٌ الا ليت شعري اين ذلك من فضله الخفي وحقانيته وعدله . فانه قد وضع في الانسان قوة التزوع الى السعادة العظمى فواجبٌ على الانسان اذا ان يتمتع بها

ثالثاً ترى بماذا تقوم السعادة العظمى . فالصواب البشري المنشغل في انفعالاته لا يكاد يدري ما جواب هذه المسألة وكثيراً ما يشتتته الاهتمام بامور الدنيا او تهيج الشهوات العالمية او يستأثره الميل النفساني . بيد ان سكون العودة الى ذاته في التأمل والنظر في التقلبات الدنيوية لابد من ان يقتاده الى ادراك هاتين الحقيقتين الحقيقة الاولى ان الحياة الاكثر سعادةً في هذه الدنيا قد ينقصها كثيرٌ من الاماني الغير المكتملة فسر دانابال كان يفتنى التمتع وهو في

وسطها رافعٌ. كريسوس كان يطلب ذهباً وهو لشيء كثيرٍ منه مالكٌ
 اسکندر كان يستصغر العالم وهو لا عظم قاراته سيدٌ أريسطوطاليس
 على غزارة علمه كان يجهل أشياء كثيرة. أريو باجيوس مع حكمته
 ناه عن الصواب ومثله سليمان وأخيراً فأيكزروش وزينون لم
 يعرف أحدهما أن يجد طريقةً تؤدي الإنسان إلى السعادة في هذه
 الدنيا. الحقيقة الثانية أن الله وهو الجودة والعدل والحقانية بالذات
 لم يكن ليُجعل في أنفس خلقه نزوعاً لا يُصدُّ إلى سعادةٍ غير معدة لهم.
 وإذا كان من البين أن تلك السعادة ليست هاهنا فالصواب يقتنع
 مستنجاً أن السعادة التي تشرَّبُ إليها النفس لابدَّ أن تكون في
 شركة الأحياء في الحياة الأخرى. فبامتلاك الله إذا تقوم السعادة
 العظمى والحظ السعيد الذي إليه تنزع نفوس الكل مشرَّبةً
 رابعاً أن الإنسان ملتمزٌ أن يقصر أعماله بأسرها على غايته
 الأخيرة هذه. فما لا خلاف فيه أن الإنسان مفطورٌ على الرغبة
 في السعادة ولا يشتفي إلا بسعادةٍ فائقة. ذلك به خاصةٌ طبيعية
 كما أن من خاصة التفاحة أن تسقط من ذاتها إذا ما نضجت^(١) فإن
 وجهَ نحو ذلك أفكاره أو مالٌ بمجديته ومباشراته كلها نحو تلك الغاية

(١) أن سقوط تفاحةٍ بالوجه المشار إليه قد حل نيوتون على تصوّر

حقيقة علم التفاضل العام

كان عاملاً بحسب طبيعته وتابعاً صوابه ومطيعاً لله تعالى غير أنه
إذا أتى عملاً واحداً يبعده عن غايته الأخيرة كان متعدداً ناموس
طبيعته عانقاً احساساته الأكثر قداسةً منرداً على القدرة الضابطة
الكل . تلك قضية لا تحتاج إلى برهان وهي أوضح من أن يختلف
فيها اثنان . إذاً من واجبات الإنسان الصارمة أن يقصر أعماله
بأسرها على غايته الأخيرة ولا يجوز له أن يستثنى من ذلك عملاً واحداً

إما خلاصة ما نقلتم إرادته في العلم الرياضي العام فهي
أن الفعل البشري هو كل فعل تم بمعرفة الإنسان وإرادته
فلا أفعال بشرية أصلاً لها المعرفة والإرادة

بين الخير والشر تبين جوهرى

من الأفعال البشرية ما هو ذاتياً خيراً ومنها ما هو ذاتياً شراً
ومنها ما ليس بخير أو بشر ذاتياً

أن الأفعال البشرية خيراً كانت أو شراً هي قابلة لزيادة أو
نقصاناً في جودتها وشرها . فإن لم تكن خيراً أو شراً بل كانت مجردة
عن كليهما فهي قابلة أن تكتسب جودة أو رداءً وذلك جميعه تبعاً
لموضوع الأفعال وغايتها وما رافقها من القرائن

أن الالتزام بفعل الخير ومجانبة الشر هو فرض صارم
أن غاية كل فعل بشري هي السعادة العظمى

فالحالة هذه اننا في تكلمنا عن العلم الرياضي العام في هذا القسم المنتهي قد استوعبنا النظر في الافعال البشرية بوجه عام اي حسبما تقتضي الواجبات المطلقة المرتبة على الانسان من غير التفات الى اختلاف الاحوال الخاضع لها كل منا. غير اننا في العلم الرياضي الخاص الذي يتلو هذا القسم سنتكلم عن الافعال البشرية ناظرين فيها بوجه خاص باعتبار العلايق المختلفة الرابطة الانسان نسبة الى الله تعالى وإلى ذاته عيها وإلى سائر البشر وذلك حسبما تقتضي الواجبات النسبية

في علم الرياضي الخاص

ان العلم الرياضي الخاص يبحث عن الافعال البشرية بوجه التخصيص فهو يهدي الانسان في معرفة ما يجب عليه لله ولذاته ولاقرانه

الفصل الاول

فيما يجب لله على الانسان

ان مجموع ما يجب لله على البشري يسمى ديانة^(١)

الفصل الثاني

في ما يجب على الانسان لذاته

انه كما ان الانسان قائم من نفس وجسد فكذلك واجباته

(١) وقد تكلمنا عن الديانة في مؤلف اخر

بعضها يُنسب الى النفس وبعضها الى الجسد

البحث الاول

في ما يجب على الانسان لنفسه

ان واجبات الانسان الطبيعية نسبة الى نفسه هي ارشاد قوى تلك النفس وتدريبها الى الكمال. والمراد بقوى النفس المحاسة الباطنة والفهم والارادة والذاكرة وما شاكل ذلك

اما احتياج الانسان الى ارشاد قوى نفسه وتدريبها الى الكمال فلا شك فيه لان طبيعته الانسانية تستلزم ذلك. فليس الانسان انساناً ما لم يكن عاقلاً وكلما ازداد عقله كمالاً ازداد به كمال الانسانية. فان شاء حفظ رونق هذا النور الالهى او رغب في حفظ شرف مقامه الانساني وجب عليه ان يعنى بقواه الاكثر اهمية ويحرص على تقديمها في المعارف وتدريبها وتوسيع دائرتها فنور الصواب وما يجب لله على الانسان يقتضي منه ذلك

فواجب على الانسان ان يحسن التسلط على قوته المحاسة والا فان فقدت تلك القوة سداختها وبرها الاصلي صارت آلة لفساد فهمه وضعف ارادته وتشوش ذاكرته ثم ان كانت تلك القوة سريعة التاثر اصبحت علة لقلق النفس الدائم ولاستئثارها. او كانت بطيئة التاثر جعلت النفس في حالة الجمود واعلمتها

الحذق الضروري لها . تلك حفايق تشهد لصحتها الخبرة اليومية
والانسان مندوب الى تمرين فهمه لان عليه واجبات تقتضي
تبصراً وله حقوقاً تستلزم ادراكاً وامامه معارف تستدعي انقائاً . فمن
تلك المعارف ما هو ضروري لان الانسان لا يعنى من انقائ حقيفة
وجوده وكيانه ومبداه وغايته . ومنها ما هو مفيد لان به يتجسد الخالق
وتُسَرُّ الخليفة . تلك اذا مقتضيات كافية لان تنبه الانسان وتحمله
على تمرين فهمه

ومن واجبات الانسان الحزم في ارادته فالحاسة الانسانية
من شأنها الاشارة الى امر ما ومن شأن الفهم التبصير به اما الارادة
فلها الامر والنهي . فان كانت ذات حزم وقوة ملكت وحكمت
وان خلت من كليهما فقدت الملك المودوع لها واوقفت فيه حركة
القوة الأدبية فاشياء شتى تستثير الارادة طالبة رضاها . فمنها ما هو
جيد وجائز وحيد كالصحة والعلم والسعة وما مائلها ومنها ما هو
عكس ذلك وتأثيره على الارادة شديد . ألا ترى ان البغضة
والكبرياء والشهوة لها على القلب سلطة مشثومة قوية . فللتنع
بفطنة في ما كان جائزاً والمقاومة بثبات لما كان محظوراً ولعمل
الخير والاحادة عن الشر كما والحفظ المقام الانساني غير مثلم .

يقتضي الامرمة وإرادة ذات حزم ورياسة^(١)

وعلى الانسان الاعتنا بقوة الذاكرة فانها كثر تذخر فيه
المعارف المكتسبة فيؤتي بها اذ تمس الحاجة وهي خزينة ثمينة للحكيم
وكتابٌ وحيد لمن لا كتاب له. وهي تحفظ الآراء الماضية وتثقل
الدروس الحالية وتبهي مواد التصورات المقبلة وهي مقر العلم
وبدونها يستمر الانسان طفلاً. فعليه اذ ان يجعل لها حظاً وافراً
من عنايته

فمما تقدم ايراده يتضح ان الاعتنا بالذاكرة والحزم في الإرادة
وتمرين الفهم وضبط القوة الحاسة ذلك جميعه يجب على الانسان
لنفسه

وتوجد عدا ذلك مواد كثيرة تستحق الالتفات اليها والتمعن
بها فالعلم الصادر عن الحق الازلي يكشف للانسان غوامض
اللاهوت ويقربه الى الله زلنى ويرفع مقامه. وهو دواء شافٍ لعلل
النفس وملائم لمظاهره القلب على الميل المخرف وهو منارة للفهم
لانه يهديه في مبادي الخير والصلاح فيزداد به حكمة من كان

(١) ومن شاء صون ارادته عن ان يلتحق بها ما يؤذيها ويخفض مقامها
فعليه ان يجنب الكتب الردية ويعتزل الاجتماعات الغير المربنة والاحاديث
الخطرة وزد على ذلك التزامه بمقاومة ميله المخرف. وما احسن ما قيل في
ذلك. اعتزل ذكر الاغاني والغزل وقل الفصل وجانب من هزل :

للحكمة طالباً ويراد بهذا العلم طلب معرفة الحق والسعي في العمل بحسبه

وربَّ معترض يقول ان العلوم قد سببت الانشقاقات والبدع والاهوام وهذه كلها قلائل متواترة للعالم فالفنون الجميلة افسدت اخلاق البشر وقد كان البشر سعيدين حين كانوا لتلك الفنون جاهلين . فالاسكيت والفرس والاسبارطيون والروم كانوا حينئذ قومًا لا يغلبون لان سذاجتهم كانت تؤيد فضيلتهم والفضيلة كانت علةً لشرفهم ثم ان سياسة قوم كلهم حكماهي من الحال

فعن ذلك نحيب اولاً لاشك ان البدع والانشقاقات والنفاق هي ينبوع اضطراب الممالك . الآتري كم قد احتملت فرانساً من ذلك مثلاً . اما كون العلوم هي التي اصدت هذه المكاره فال تسليم بذلك وتأيدُهُ يكون حكمهُ حكم القول عن جدٍ ان كل عالم اديب هو بمجرد علمه انسان ذواوهم وهو شاقٌ منافقٌ مقلقٌ الراحة العامة . او حكم التصديق بان أعصرير يكلس وليون العاشر وفرنسيس الاول ولويس الرابع عشر لم ثبوا محلاً رفيعاً في التاريخ الا لداعي الفتن والنفاقات والاغاليط والافتراضات المحالية المختلفة الانواع التي ظهرت حينئذٍ . فمن تراه يحسر على زعم او تصديق كهذا مضاد الصواب والتاريخ معاً . فالحقيقة هي ان

العلوم كسائر الأشياء هي عرضة لسوء الاستعمال. فهل يصح والمحالة
هذه مثلاً أنكار الطعام وإبطال الشريعة وهدم الديانة مراعاةً
للمنهمومين ومواساةً للمرتشين ومسايرةً للمرايين

فالشرور المشار إليها لا تأتي عن العلم بل عن الكبرياء وحب
النفس والجمل والطبع المفرط وفساد الإرادة وسوء الأهواء الغير
المروضة التي قد تتردت منذ سقوط الإنسان الأول

نحب ثانياً أن نقول بأن الفنون الجميلة أفسدت أخلاق
البشر هو منكر لأن الفنون الجميلة هي معلولات لا علل أي أنها
صادرة عن أخلاق البشر لا مصدرة لها. فاليونان والروم وهم في قبضة
شهواتهم اتخذوا من المعادن والرخام صوراً تمثل معبوداتهم الباطنة.
ولما كان المسيحيون في العصر المتوسط يوجهون أفكارهم نحو
الأمور الروحية السموية. اتخذوا في بناء المعابد والكنائس البهية. أما
أهل عصرنا المتسكون بالمحسوسات المادية والمولعون بالاستقصاء
والاستنباط فهم مشغولون باختراع الآلات وتعليل المادة وحلها.
لهم يكشفون فيها عما ياتهم بالمجد والرفعة. إذاً الأهواء القوية جيدة
كانت أوردية هي مصدر الفنون المفيدة أو الخطرة لصادرة عنها
فعندما تغلب الفرس والأسكيت والأسبارطيون والروم على
غيرهم من الأمم الغنية سلبوا غناها وأتبعوا آثارها في ما يروق إلى

معلم فافتدوا بفنونها في كل ما يؤول لرفاهتهم وتنعماتهم المحسنة
 نجيب ثالثاً ان القول ان سياسة قوم كلهم حكما هو من المحال
 لاسدلة. وبقتضي لتأييده ان يؤتى ببرهان يثبت ان وجود قوم
 كلهم حكما هو في حيز الامكان وهذا البرهان متعذر بل مستحيل
 فلنحذر اذاً من الشكوى من العلوم والفنون التي فيها مصلحة نفسها
 وعظيم فائدة لنا ولا نلومن بلا تمييز هذا النور الالهي الصادر عن
 قدرة الخالق وجودته فالجهل ليس فضيلة وعلينا ان نتدبر ونبحث
 ونروى لان مجد الله يقتضي ذلك والآلفة الاجتماعية تدعوا اليه
 والمقام الانساني يستلزمه ولتذكرن ايضاً ان الرغبة المفرطة في العلم
 هي نهم. ويجب ان لا ننسى ابداً ان الفهم البشري الضعيف يحتاج الى
 العون الالهي^(١)

البحث الثاني

في ما يجب على الانسان لبدنه

المراد بما يجب على الانسان لبدنه هو كل ما يؤول لحفظ

الجسد

(١) فعلى طالب العلم اولاً ان يحدد بدقة او يطلب تحديد ما يريد معرفته
 ثانياً ان يجهد بتصور مبادئ الموضوعات المقصودة منه بجملاء وان يحفظ باثقان
 ما قد اقتبس من المعارف ثالثاً ان يجنب كل قراءة قابلة ان ترفع الخافقين المقصود
 معرفتها

فالجسد هو خادم النفس. فخدمته اياها وكون مبدع كليها واحداً
ثم اشتراكها بالقيام والحياة مما يستلزم اعتناء النفس بحفظ الجسد وسد
احتياجاته ومراعاة خيره. ومن ذلك يتبع

اولاً ان قتل الذات "محظور" لانه اهانةٌ للعزة الالهية وتعدُّ
على حقوق الطبيعة وذنبٌ يرتكب ضدَّ الالفة الاجتماعية وفعلٌ
تنفر منه طباع البشر على اختلاف طبقاتهم وجسارة مستغربة ونزالة
يئنة. فناهيك بهذه الاشياء انكاراً لهذا الفعل البربري واستكراهاً له
فالانسان لم يعطِ ذاته الحياة وليس اتحاد نفسه بجسده نتيجة
مساعيه ولم يوجد في هذا العالم بارادته ولو هو مشرع الواجبات
الطبيعية المرسومة عليه بل ان الله تعالى هو الذي اعطى الانسان
الوجود والحركة والحياة وهو الذي طبع النفس على معرفة تلك
المراسيم المفروضة عليها فرضاً لا يبغي ابداً وهو الذي حدد عدد
ايامه في هذه الدنيا. فالانسان عبدٌ منقاد والله سيدٌ مطلق. لله اذاً
والله وحده سلطان توفي الودبعة وحلُّ الرباط الجامع بين النفس
والجسد فارجاع هذا الى العدم واستدعاء تلك اليه جل شانه وهذه
الحقيقة لم تخف عن حكمة الامم في الجاهلية وقد قال عظيم الخطباء^(١)

(١) يراد بقتل الذات تعمد الانسان على سلب حياته الشخصية لسبب من

الاسباب اياً كان

(٢) شيشرون

انه من واجبات الفنى الحر ان يحرص على حياته فلا يحق له الخروج من هذه الدنيا بلا اذن من جعله فيها : وزد على ذلك ان قتل الذات هو فعل انسان مجرم لا يحرك يده القاتلة الا لكي يفرّ على مراسيم القدرة الغير المتناهية ويقاوم الارادة الالهية هادماً ما قد بنته فهو بلسان حاله يتشكى من ابطاء سيد الكون المطلق في هدم خلايقه وينتقد على الحكمة الازلية لانها لم تضع حداً لوجوده وفاقاً لارادته الاثيمة . فباله من جسور ينفر من مهلة هي خير له . واثباتاً لانتقاده على العناية الربانية لانها تركته في قيد الحياة يقتل ذاته . لعمرى ان لني ذلك تجديفاً على العزة الالهية مقترناً بجريرة ثقيلة

وقتل الذات هو ايضاً تعدّي على حقوق الطبيعة . فكل حي من الذباب الضعيف حتى اشرف خليفة يكره الانحلال وكل يرتضي بخسارة كل ما يملكه وكل ما هو عزيز لديه حفظاً لحياته فائلاً بلسان حاله ليكن ما تحوزه يدي فدّى عن حياتي . والحال ان قاتل الذات لا يعبأ بهذه الغريزة الطبيعية غريزة حب البقاء وحفظ الحياة التي تجعل الحيوانات الضارية ان ترتعد فرائصها فرقا من دنو الموت غير ان قاتل الذات الشرير لا يصغى الى صوت تلك الغريزة الطبيعية وهي في حاله الخوف والرعشة تطلب البقاء ولكن سدّى فان يد ذلك القاتول تخد صراخاتها هذه المقدسة فيموت

وهو على حقوق الطبيعة متعدٍ

وقتل الذات هو ذنبٌ يُذنب به إلى الألفة الاجتماعية لانه
يتعدّ هدمها نعم ان هذا الذنب البربري لا يختطف من جسم الالفه
الأعضاء واحداً لكنه يعدم الالفه اجمع ما لها من حق استخدام ذلك
العضو في حاجاتها ومصالحها . فلو جاز لكل من ضاق ذرعاً بمصايه
ان يقتل ذاته لاضحى الموت واسطة ما ألوفه لتقصير الحياة فبئس ما
تأول اليه حينئذ حالة الألفة الاجتماعية . وقد قال روسو: ان
قتل الذات هو موتٌ مخنلسٌ ومعيبٌ وهو سرقةٌ مرتكبتٌ ضد
الجنس البشري فالاولى بك يا هذا قبل تركك العالم ان تنفيه ماله
عليك بتعزيتك المحزاني واخذك بيد المظلومين . وعساك ان
قول انك لست في العالم بشيء وانك غير قادرٍ على عملٍ ما وان
وجودك فيه غير مفيد فاجيبك قائلاً دَع عنك هذه الفلسفة
العمياء وتذكر انك لا تستطيع ان تخطو خطوة واحدة في هذه
الدنيا من دون ان يتسرلك القيام باحد فروض الانسانية لان
كل انسانٍ انما هو مفيدٌ للانسانية بمجرد وجوده فكن اولاً فاضلاً
وحسن السيرة والقدوة وبعد ذلك نرى ما رأيك بقتل الذات :

وقتل الذات هو فعلٌ تنفر منه طباع البشر كافة . فان طالعنا
التاريخ وجلنا المدن وسألنا الشعوب لانجد بينهم احداً الا ويفترض

قتل الذات فعلاً ضد الالفة وذنباً منكراً. وهذا ما ذهبت إليه كل
الامم القديمة والحديثة وقد بين لنا ذلك فيرجيل الشاعر وهو
الراوي الثقة عن اعتقادات القدماء بان قال: أما قتلة الذات
فيمنون والاسف يبهظم لو أُنْجِجَ لهم ان يتناعلوا نور الحياة باحتمال
الفقر المهل والصبر على امر الاعمال الشاقة. اجل قد نفرت
شعوب الارض طراً في سائر الازمان من قتل الذات
ثم ان قتل الذات هو جسارة مستغربة ونذالة بينة. اما كونه
جسارة فياترى باي عين يلتفت سيد الكون نحو الجندي الخائن
الذي يترك موقفه قبل ان يدعى. وهلاً يحسب جسارة ان يقطع
خيوط حياة ابن لم يكمل بعد ما رُسم عليه من الفروض في هذه الدنيا
نرى ماذا يجيب قاتل الذات الجسور لو سمع صوتاً ترتعد منه اعمدة
السماء وهو صوت القاضي الأسى هاتفاً اني لم ادعك فما بالك آتياً
الآن ترى يده الالهية سيف العدل مسلواً ومع كون جودته تعالى
ترافق عدله فلا تخشى من ان عدله الالهى يسبق جودته حيثئذ يعاملك
بما تستوجب جسارتك هذه. فقاتل الذات انما يعرض بنفسه الى
هذا الخطر المهل. اما كون قتل الذات نذالة بينة فترى في اي
حالة يجرئك الانسان يده القاتلة ليهدم بها بناء حياته. اليس ذلك
في حالة تأثره حساً او معنى من كارثة ما ثقل عليه حملها او طالت

به مدة دوامها. اليس ذلك عندما لا تنال الحيوة الاثقالاً غير مطاق
ومللاً دائماً ونزاعاً لانهاية له. اليس ذلك حينما لا يحسب الموت
الاحداً وضيع لتعاسة الحيوة ونكباتها فأين الشجاعة من كل ما ذكر.
تري لو كان في النفس شجاعةٌ أما وجب ان تجعلها في عصمة من
تأثير المصاعب وان تجعلها على غلبة المرائر وان تقيمها لدى الملا
نوزجاً للقوة والصبر والفضيلة وتفويض امرها لله وان تجعلها حريصة
على حفظ حياتها ومكافحة حتى النهاية في مدة غربتها هذه وان
أريد بقتل الذات الهرب من احتمال الضيم فأني لنا ضمانة ذلك
والحكماة بأسرهم ينفون صحته. فهب اننا افترضنا المحال وسلمنا لقاتل
الذات بزعمه الفاسدان لا خوف عليه بعد الموت فهل يعدُّ شجاعة
عدم الصبر على كارثة عابرة تزول بزوال هذه الحيوة ام هل يحسب
قوة ان تغلب النفس من صعوبة او ألم عابر
فقاتل الذات اذا هو نذلٌ جسورٌ وعمله منكرٌ من كل
الشعوب ومتعدِّد هدم الالفه البشرية وهو تعدُّ على حقوق الطبيعة
واهانة للعزة الالهية

وقد يحتج قاتل الذات بان يقول ان الالفه الاجتماعية تجور
عليها فاجيبه منكرًا وشاهدي ان الشدايد مقدسة عند اغلب البشر
وبدلاً من ان تجلهم على الجور على المصايين تسوقهم الى الرفاة بهم

والشفقة عليهم . لكن اذا سلمت لك بما تدعيه فهل نفاق الآخرين
وجورهم ينقص التزاماتك او يعفيك من القيام بواجباتك لعمرى
انك ملتزم بان تكون قدوة حسنة لاعدائك انفسهم وللاجيال المقبلة
ايضاً والتزامك هذا هو فردٌ محض لامناص منه فلا تلفة ان تتقاضاه
منك كل يوم . والله تعالى وحده هو القادر ان يعفيك منه حينما
يسمح بوفاتك . وعساك ان تقول ان حياتي تضر بالالفة الاجتماعية
لاني مصابٌ بالطاعون اوسواه من الامراض السارية فاجيبك
دع البشر يهتمون بالاحتراس على حياتهم فان الوسائط لا تنقصهم
وان كنت انت على يسير من الحرص . والتميز فالآخرون اجمالاً
هم على كثيرٍ منها وحسبهم بذلك دليلاً يرشدكم لعل ما يهمهم اما
انت فعليك حرمة الطبيعة والحياة الى ان ينقضي منك الاجل .
فان قلت ان الحياة مذلة اجبتك منكر الانك لكرهك الحياة فتخرج
بكونها مذلة فلو تدبرت الحقيقة لوجدت خيراً في العيشة الأكثر
تعاسةً ويا ليت شعري هل من حالة تستحق انعطاف العناية
القادرة نحوها أكثر من حالة فاضل يصادم الكوارث بصبره فلا
نقل اذا ان الحياة مذلة لان الشر انما هو في ميل نفسك السوء .
فعليك اذا ان تهذب ذلك الميل الغير المروض وان تحذر هدم
بيتك وانت قادرٌ على ترميمه من دون هدمه .

وان قلتَ ان من عظماء الرومانيين من ارتكب قتل الذات
 مثل قاطون وبروتوس وانطونيوس فقد سبقك سخيفٌ عقلٍ
 واعترض على روسو هذا الاعتراض فاجابه ذلك الأديب ما اسخف
 اقيستك وما ازرى ظنك بان الرومانيين استباحوا قتل الذات
 عند ضجرهم من الحيوة. فالتفت نحو عهد الجمهورية الرومانية الجميل
 وابحث لعلك تجد احداً من فضلاء تلك الأمة قد حاول الانعتاق
 من ثقل واجباته بتلك الطريقة حتى بعد ان حلَّ به اعظم الكوارث
 ألم يكن ريكولوس وهو راجع الى قرطجة قادراً ان يتفادى بقتل
 ذاته من العذاب المعد له هناك. وما الذي صد بوستوميوس عن
 استباحة قتل الذات تخلصاً من الاشواك الحديدية المرفهة وكم قد
 اثنت المشيخة الرومانية على شهامة الفنصل فارون لانه استطاع ان
 يحمل ثقل الحيوة بعد ان غلب. وما الذي حمل كثيراً من قادة
 الجيوش الرومانية ان ينزلوا من تلقاء انفسهم على حكم العدو وكان
 الموت ايسر عليهم وهم في تلك الحالة من الحيوة. لعمرى انما ذلك لان
 دمهم وحياتهم هي للوطن فلا العار ولا الانقلاب يسبغ لهم سلب هذه
 الوديعة^(١)

ورُبَّ قائلٍ يقول ان من البسلاء من ارتكب قتل الذات

فجوابه تری ماذا یبرهن ذلك سوى ان بسا لتهم لم تكن معادلة حالهم
وانها تخلت عنهم عندما كانوا في احتیاج الى مظاهرتهم فاشرف
نفس اریستیدس وریکولوس وصبر فارون وبالیساریوس وثبات
القديس لویس وفرنسیس الاول ملك فرانساهذه كلها من الاشياء
الرائعة التي تستدعي اعجاب النفس بها كما ان فخفة لوكریوس
وانطونیوس وعدم مبالاة قاطون وبروتوس ونذالت میتریدات
وانیبال تفعم النفس جموداً ونفوراً

وزد على ذلك اولاً ان شمشون واليعازر وغيرهما من الذين
جاء ذكرهم في التوراة لم یکن قتلهم ذواتهم الا بامر من الله كما یشير
الى ذلك الكتاب نفسه عن شمشون. وعدا ذلك فاي مناسبة بین
قتل الذات الموی اليه و بین قتل الذات في ايامنا هذه. والتاریخ
شاهدي فلیراجعه من اراد

ثانياً ان تعريض الذات لاي خطر كان بنية فقد الحیوة هو
غير جائز وهذه القاعدة هي نتیجة آتية تواف عن الحقایق المقدم بیانها
في ما خص قتل الذات

ثالثاً ان تعريض الذات لاي خطر كان من دون ذاع صوابي
هو كذلك غیر جائز او هو مناف للصواب فلذا یستحق ان یعد من
المنكرات فلما یكون

الفصل الثالث

في ما يجب على الانسان لاقراءه

ليس الانسان منفرداً في الدنيا بل هو واحد من اهل البيت الذي يتني اليه ومن الأمة المولود فيها والجنس البشري الذي هو (اي الانسان) جزء منه . فالانسان بمجرد وجوده يخصص بهذه الالفه المثلثة وقيامه ودوامه في الوجود لا بد له من مساعدتها بوسائط شتى فمن ذلك ينتج ان الانسان قد ولد ليعيش في الالفه وكما انه ينال منها كثيراً من النعم فكذلك عليه نحوها من الواجبات ما يقتضي تأديته

قلنا أولاً ان الانسان قد ولد ليعيش في الالفه . فان احنياجاته تقتضي ذلك وميله يطلبه وقواه تقترضه

اما كون احنياجات الانسان تقتضي الالفه فترى ما عساه يحل به وهو طفل لو لم يكن له من يديه ويكسوه ويقيه بجوار ابوي لا يمل . ام باي واسطة كان يستطيع ان يقاوم معاوز الطبيعة لو فرضناه وهو في ذلك السن ملقى عرياناً على الحضيض معرضاً لقساوة الفصول عادماً كل قوت ترى هل له من سبيل لسد تلك المعاوز . وزد على ذلك انه لو ترك وشائه في تلك الحال لاضحى فريسة لاهماله للجوارح والسباع لو كان بالحرى لا بد من موته منذ

مولده بوجه من تلك الوجة. لكن هات نفرض ان الطفل المنفرد
عن كل الفة وعناية بشرية قد تأتى له ان يبلغ اشدّه فهل يختلف
اذ ذاك عن الوحوش الأترة جاهلاً واجباته الجهورية واستعمال
قواه الابتدائية مع الصنایع الأكثر افادةً والحرف التي لا بد منها.
فأين هو من معرفة كل ذلك وقد عاش في دوام الانفراد عن
اقرانه. غير انه لا يزال وهو في هذا السن البالغ عرضة للبرد والجوع
اذ ليس عليه ريش نعامه او صوف شاة ولا تنكي الاعشاب
والجذور لقوته فلا بد اذاً من موته وهو في اشدّه اذا افترضنا المحال
وقلنا انه قد استطاع البلوغ الى ذلك. اما في الشيخوخة فالانسان
يعود طفلاً لان قوته تتناقص وادوائه تزداد ومعاوزه تتكاثر
وامراضه تستعزل فلا يبقى له معين الا الالة ومن دونها الموت
وقد قلنا ان ميل الانسان يقتضي الالة ففي كل اين يطلب
الانسان اقرانه ودائماً يجذب نحوهم بانصباب لا يصدّه شيء وغريزياً
يود ان يطلعهم على ما يقع في خلدّه وما يشعربه ما يسهه اويسوه كما
انه يسمع اسرارهم ويشترك باحزانهم ويعزّي مصابهم بقدر امكانه
وضف الى هذا الانصباب الحميد ميل الانسان الى الكرامة والشهرة
والفخر وهذه كلها لولا الالة لكانت مما لا يعتد به. على ان الاعتزال
عن الالة ينغص عيش الانسان ويكدر راحته وبالتبعية يضعف

جسمه ويهدمه فلولا الالفه لوجب ان يكون الانسان عرضة لكل
 هذه الاسواء الناشئة عن الانفراد ولكان تسلط عليه حب النفس
 الذميم فصدّه عن مراعاة ميله الحميد ثم حملّه على ان يحنسب ذلك
 الميل ضرباً من الغته

اما قولنا ان قوى الانسان تقتضى الالفه فلان الانسان
 يمتلك عداوة الالهة والتكلم والكتابة وسائط شتى لا يوضح افكاره
 ورغباته واحساسات نفسه المختلفة فيمكنه ان يستولي على اقاربه
 ويقضي بينهم او يعتني بالفنون وباختراع الصناعات وانقاذهم ثم
 استخدمهم للفائدة العامة اولفائده الخاصة ويستطيع ايضا ان يكتسب
 المعارف ويزيد عليها او يبيث اقاربه ما يعرفه منها . فما منفعة كل
 هذه القوى والوسائط لولا وجود الالفه . فلانتمس الحاجة الى قاض
 او مشير او معلم . حيث ليس من يتعلم او يرتشد وحيث ليس خير
 عام يقصد في كل ذلك . اذا قوى الانسان تقتضى الالفه . فاذا
 كانت قوى الانسان تقتضى الالفه وميله الطبيعي يطلبها و احتياجا جانه
 الاكثر ضرورة تقتضيها فيكون قد خلق للالفه وبالنبعية تكون الالفه
 مبنية على دواعٍ طبيعية

لكن هذه الحقيقة مع انها بيّنة جلية قد وجد من طعن فيها
 فادّعى اولاً ان الالفه تقتضي من اعضائها الغاء حريتهم او حجزها

ولانقوم الأبعدم تساوي مقامهم فلا تكون الخوة بينهم الآسماً. والحال
ان كل البشر قد ولدوا احراراً واخوةً بالتساوي وقد ارتأى بعض
الناس ان القاعدة الاساسية للألفة هي الحرية والخوة والتساوي.
ثانياً ان الانسان يولد فاضلاً وصالحاً فتفسده الألفة وتضعفه
ضعفاً ادياً الطبيعة اذا تنفر من الالفه

فالجواب اولاً انه لاشك ان الالفه تقتضي من اعضائها الغاء
حريتهم او حجزها عرضياً لانه لو جاز لكل ان يتصرف حسبما شاء
حتى في سبيل الخير لما استطاع اعضاء الجسم الاجتماعي ان يتمتعوا
مدةً بالمنافع الناشئة عن مجموع مباشراتهم ومساعدتهم بل كان كل
منهم يناضل عن مصلحته حسبما يحال لديه وذلك لابد من ان يلتحق
به برود الحب ونشوب القلاقل التي نهايتها تقويض اركان الالفه.
فلا بد اذاً للتمتع بمنافع الهيئة الاجتماعية ان يفديها كل عضو من
اعضاءها بجزء من الحرية المحضة التي قد نالها من الطبيعة ولو عدم
بذلك احياناً حرية فعل الخير حسبما يشاء او بالوجه الذي كان
يخناره لنفسه لو كان عائشاً في الانفراد لكن ترى هل يتج والمالة
هذه ان الالفه تقتضي الغاء الحرية او حجزها جوهرياً ام هل يصح القول
ان الطبيعة تنفر من الالفه لان الانسان يولد في حالة حرية مطلقة
فذلك منكر وشاهدي ان الاستطاعة على فعل الشر ليست من

جوهر الحرية لان الحرية انما تقوم حقيقةً بجرية اخبار الخير فقط
والحال ان هذه الحرية تكون تامة متى استطاعت ان تخنار اي
نوع شاءته من الخير وتكون محجوزة عرضياً عندما تنقاد الى قاعدة
ما ترسم عليها فعل خير ما دون اخر غير ان الالفه التي الانسان
هو احد اعضائها انما ترتب هذه القاعدة لمنفعة العموم ولكي تضع حداً
لاختلاف الاراء في ما يجب عمله من الخير فقاعدة مثل هذه تضي
مهمة وبالترعية ملزمة فمخالفتها شر ومن البين ان الاستطاعة على
عمل الشر ليست من جوهر الحرية اذا وجود تلك القاعدة والانقياد
اليها لا يلغي الحرية ولا يحجزها جوهرياً. الحرية اذا تستطيع القيام في
حالة الالفه والانسان قد ولد حراً كما ولد للالفه. فالطبيعة اذا
لا تنفر من الالفه

ان كل الفة تستلزم ساسة ومسوسين وروساء ومرؤسين
واسياداً وخداماً لان جوهر الالفه يقتضي ذلك فلا بد من اغنياء
قادرين على تجهيز الدراهم اللازمة للمباشرات العظيمة ولا بد من
فعلة تقوم بالعمل المقتضي. ولما كان من البشر من هم اقوياء واصحاء
ومن هم ضعفاء وسقواء ومن هم حريصون متدبرون ومن هم مبذرون
مبذرون فلا بد من ان يكون بينهم فقراء واغنياء وحسبك ما جاء
عن الاحقاب الماضية وخبرة الزمان الحاضر برهاناً يتج منه ان

المستقبل سيكون كذلك . فلا الفة اذاً وحالات اعضائها متساوية
يدانه اذا كانت الالفه تستلزم عدم تساوي الحالات والطبيعة
نقتضي كون البشر اخوة بالسوية فهل يصح والحالة هذه ان نستنتج ان
الطبيعة تنافي الحالة الاجتماعية لعمرى ان برهاناً هذه نتيجة لا يقبله
العقل وشاهدي ان البشر لم يولدوا اخوة بالسوية الا لانهم
صادرون عن ابر واحد عام لجميعهم بالسوية ولانهم جميعاً
مركبون من نفس وجسد ولانهم جميعاً يمتلكون بالتقارب ذات
القوى الطبيعية والادبية ولانهم جميعاً مدعوون الى سعادة واحدة
وهي السماء . فذلك هو المراد في نسبة التساوي بينهم وفي كونهم اخوة
ومن ثم فاطلاق التساوي بين البشر نظراً الى قوتهم واهوائهم
الطبيعية وقابلية فهمهم وادراكهم هو حماقة فظيعة فضلاً عن كونه
ضرباً من الضلال فلنفرض ان زيدا يفضل عمراً بصفاته الطبيعية
ضلاً يحق له ان يتمتع بنتائج فضله هذا العمري ان الصواب يقتضي
ذلك . فالخوة اذاً تستطيع القيام مع الالفه والبشر قد ولدوا اخوة
بالتساوي كما انهم ولدوا للالفه فالطبيعة اذاً لاتنافي الالفه

قيل ثانياً في الاعتراض ان الانسان يولد فاضلاً وصالحاً
ففسده الالفه وتضعفه ضعفاً ادبياً . فالجواب ان قولاً كهذا لاجحة
لصدقه أكثر من صدق قولك ان الالفه تصلح الانسان وتكملة .

فليس الانسان صالحاً بالذات كما زعم روسو ولا شريراً بالذات كما
 ارتأى هوبز بل هو ذو مناقب سامية وخصال ذميمة فاعنيادياً يكون
 صالحاً فاضلاً اذا حسنت تربيته وعاشرقوماً فاضلين وبالعكس
 اذا ساءت تربيته او كانت عشرته مفسودة. والحال انه لمسلم ان
 الالفه تقوم من الافراد فلا بد من انها تكون صالحة اذا كان
 افرادها صالحين او ردية اذا كان افرادها اشراراً^(١) وعدا ذلك
 فآداب الافراد وحسن سلوكهم انما يتوقف على حسن استعمالهم حريتهم
 الذاتية. اذاً القول ان الالفه الاجتماعية تفسد الانسان هو منكر
 فلنأثانياً ان على الانسان للالفه من الفروض ما يقتضي القيام به
 ان عمل الخير واجتناب الشر هما الركبان الاساسيان
 الموضوعان من الله جل شأنه والمرتميان في صفحة النفس باحرف لا
 تغي ويُرَاد بهما اجتناب الشر وعمل الخير نحو الجنس البشري باسره
 عموماً ونحو كل من افرادهِ خصوصاً وهما عبارة عن فرضين احدهما
 سلبى والاخر ايجابى فيشملان اذ ذاك كل الفروض الانسانية على

(١) قال الأديب دي ميستر انه اذا كان لسلوك الانسان تأثير قوي
 ادبياً على الالفه الاجتماعية فترى اى عاقل يفكر من دون اضطراب بالتاثيرات
 المنكرة التي اتى بها سلوكه المخرف وتنتج تلك التاثيرات نظراً الى اقاربه. فقل
 ما انفرد الانسان بذنبه وقل ما استمر الذنب من غير ثمر بل هيهات ان يكون
 ثم حد تنهى اليه مسؤولية الانسان في سلوكه بين اقاربه

سعتها وعظم مقدارها ويخصران في وصيَّتين الاولى ناهية وهي لا
تعاملنَّ غيرك بما لاتودُّ ان يعاملك به : والثانية آمرة وهي عامل غيرك
كما تودُّ ان يعاملك :

فالاولى وهي الناهية من شأنها ان تكبح جماح البشور وتروض
اخلاقهم ولا تزال كديدبان امين ساهرة على حراستهم في اشتغالهم
ومقتناهم فتنبهي عن القتل والسرقة

في القتل

ان الانسان مركَّب من نفس وجسد وهو في حالته الباطنة
المنتظمة يتمتع بقوى نفسه . وفي بدنه يُحسب جزءاً من الكائنات الحيَّة
وفي نسبته الى اقرانه يمتلك حقوقاً مدنيَّة في الألفة الاجتماعية . اذا
للانسان ثلاثة اضرب من الحيوة اعني حيوة فهمية وحيوة مادية
وحيوة مدنية فاعدامه ظلماً ايّا كان منها انما هو ذنبٌ ثَقِيل . غير
ان كلامنا هنا عن حياة الانسان المادية التي تُعدُّ اقلَّ اعتباراً بالنسبة
الى حياته الفهمية او المدنية لكنّه لا يستطيع بدونها ان يتمتع بتينك
الحياتين فاعدامه حياته المادية ظلماً او بالحري ارتكاب القتل انما
هو جرمٌ فظيعٌ محرَّمٌ من الحق الطبيعي ومن الحق الوضعي ومكروهٌ
على حدٍّ سواء من كل الامم المتدنة والغير المتدنة . وفي الواقع فاي
انسان عاقل ياترى يستطيع طبعياً ان يريد القتل لذاته اذا كيف

يُجاسر على قتل غيره من دون ارتكاب ذنبٍ مريع. فالشريعة الأولى الوضعية هي في كل اين ضد القاتل والعالم المتمدن بأسره لا يكره شيئاً أكثر من كرهه واشتمزازه من القاتل حتى ان آكلي اللحم البشري انفسهم لا يقتلون الا الغريباً فالقتل اذاً ذنبٌ دائماً ومحرمٌ ابداً^(١)

ولكن هل يحل قتل الفاتك الظالم دفعاً عن النفس او عن الصديق او عن الغريب. وهل يحل القتل مراعاةً للشرف والمقام كما في المبارزة

فعن الاول اي هل يحل قتل الفاتك الظالم دفعاً عن النفس يجب انه بحسب القاعدة المتقدمة وهي عامل غيرك كما تود ان يعاملك يلتزم الانسان ان يحب سائر البشر كمحبته نفسه ولكنه غير ملتزم ان يحبهم اكثر من نفسه ولكي تكون محبته لنفسه قياساً لحبه غيره يقتضي ضرورة ان يبتدي بمحبته نفسه أولاً والحال لما كان الفاتك الظالم لا يضرب صفحاً عن حياة من سقط في قبضة يده ما لم يسبق هذا فيضده كان امراً مستلزماً بالتبعية ان يكون المتغدي عليه (اذا كان راغباً في حفظ حياته) حراً في مدافعة عدوه وصدّه وغالباً يكون ذلك من الفروض الواجبة عليه والا لكانت محبته

(١) المراد بالقتل اعدام الحياة البشرية ظلماً

لعدوه تفضل على محبته نفسه فتكون من ثم مخالفة لذات الناموس
الامر بحب القريب

وزد على ذلك ان اول ناموس تفترضه الطبيعة على كل
حيوان انما هو حفظ الذات وليس من الحيوانات من يأبى حفظاً
لها ان يعدم حياة من يتصدى لقتله فهل يصح والحالة هذه ان
الانسان مع سموه على البهيمة يتنازل عنها في ذلك ويسلم ذاته
بجبن في يد قاتولي وغد لا وائيك اذا اجل قتل الفاتك الظالم
دفعاً عن النفس وكذلك يجل قتله دفعاً عن صديق او عن
غريب وشاهدي في امر الصديق والغريب هواننا او كنا في موقع
احدهما وهو عرضة لخطر القتل لوددنا لو كان لنا من يدافع عنا
والحال ان الناموس في ذلك موجب حيث يقول عامل غيرك
كما تود ان يعاملك فهو اذا يلزمنا ويحتملنا على ان ندفع القوة بالقوة
اذا لم نستطع بسواها ان ننقذ قريبنا من ايدي مغتروسيه الظلمة

اما عن الثاني اي هل يجل القتل مراعاةً للشرف والمقام
فجيب اذا اريد بمراعاة الشرف التصدي للبراز "فذلك مغالطة"

(١) والبراز هو قتال محدود في ايتو وآتو وفي الاسلحة المعدلة تضارب
بها عدوان وما متبادلان بعد احدهما حياة الآخر قد ادخله في اقليم فرانسا
البرابرة الشماليون منذ الجيل السادس للميلاد

وعكسٌ للمراد لان الشرف والمقام لا يتوقفان على البراز وليس هو
منها في شيء

فحذار من ان يلتبس عليك اسم الشرف او المقام وحرمة ذلك
الوهم الباطل الوحشي الذي لا يقبس الفضل الا بالبتار. أَجَلْ
يدخل الشجاع ميدان المبارزة وهو شجاع لكنه لا يخرج منه الا وهو
قاتول مجرم

وياترى بماذا يقوم هذا الوهم الباطل لعمرى انما هو قائم بهذا
الزعم المحسن ذي الشطط وهو ان في الشجاعة مندوحة عن سائر
واجبات الالفه الاجتماعية فمن كان متصفا بها وكان خيثا او مخنالا
او غامما عدوهم فطنا كيسا لطيفا وكان الكذب بضحي صدقا
والسرقة حلالا والحيانة امانة والحنت فضيلة متى امكن للمتصف
بهذه الصفات ان يدفع عن نفسه بالبتار او بالنار وكان الاهانة لا
سبيل الى كشف عارها الا بالسيف والقتال وان الحق هو مع من
تمكن من قتل مبارزه وان لالوم والحالة هذه على القاتل. ومن
البراز ما يقترن بالرفق والفضاظة معا فلا يقصده القتل بل يقتصر
فيه على اهراق شيء من الدم ويسمى براز الدم. والفضل فيه لمن
يتمكن من اجراء شيء من دم مبارزه اولاً. فمالك ايها الحيوان
المفترس وهذا الدم العلك تريد شربه والارتوا به

نرى هل سمع قط عن ذوي الشجاعة الاقدمين الممدنين انهم
انتقموا عاُسى به اليهم بالاقتتال الشخصي او بالبراز. فهل ارسل قيصر
ينتدب قاطونا او بومبيوس قيصر الميدان المبارزة انتقاما لما لاحدهم
على الاخر من الازحاح والاغنياب

وهل اكثرث تيمستوكلوس القائد الاعظم في اليونانيين
باهانة انزلها به عدوه له متشاح بل قال له: اضرب ما استطعت
والزم الاصغاء الى كلامي: فهذا كان برازه وقد خرج من ميدانه
منتصرا نصر الترويض على الشراسة. وقد اقننى اثره اوريبيادوس
والمشيخة اليونانية فحصنت بذلك المملكة

وكيف يدعى البراز موقعا للفخر والشرف. فالشرف ليس
بمقلّب ولا يناط بأين وأن واوهم باطلة ولا يغيب ثم يحضر بل
مقره الوحيد هو ابدًا قلب الانسان الخروضمير الغير المتراضي في
القيام بفروضه. فالشعوب القديمة الاكثر استنارة والاوفر بسالة
والاحسن فضيلة بين العالم الوثني لم يستعرفوا البراز في شيء فليس
البراز اذا حصنا للشرف بل حيلة منكرة بربرية خليقة بالينبوع
الوحشي الصادرة عنه. فهات نرى هل والحالة هذه يليق بالكيس
الاديب ان يتبع العادة المشومة الداعية الى وضع حياته او حياة
قريبه في خطر مبين ام هل الاولى به ان يقاوم تلك العادة فتسموا

بسألته في مقاومتها بقدر ما انها تخط في اتباعها . قال روسو ان
 الفتي الحر الذي لاناخذة في سيرته لومة لائم ولا نزالة في سلوكه انما
 ينفر من تلطخ يديه بدما قريبه وبنفوره هذا يرتفع مقامه فتراه دائماً
 مستعداً لخدمة الوطن وحماية المسكين والقيام بالفروض الأكثر
 خطراً والدفاع حتى الموت في كل الحالات العادلة والصوابية عما
 هو عزيز لديه . فخطواته في كل ذلك رصينة ثابتة لان بسألته
 حقيقة راهنة اذ هي مستندة على سلامة ضميره وآبلة لفخره وكرامته
 فلا يخشى عدوه ولكنه لا يسعى في ادراكه وما ذاك الا لانه يخشى
 ارتكاب الجريمة أكثر من خشيته الموت ولان انفته من ارتكاب
 القتل تصده أكثر مما يصدّه الخوف من تطويج نفسه في خطر الموت
 فدع الاوهام الباطلة الذميمة الدليلة تحقق عليه برهنة وما كل يوم من
 ايام حياته المكرمة المشرفة انما هو شاهد يدحض تلك الخزعيلات
 البربرية . فليس البراز اذاً من الفخر والشرف في شيء

ورُبَّ معترض يقول قد أمنت فاطلب كشف العار واذا
 لم ابرز احسب جباناً فقامي ينخط منهماً واضحي هدفاً لسهام
 المزدرين فلا بد لي والحالة هذه من البراز فنجبة لقد أمنت فلا
 ريب في ان الممين ملوم وطلبك كشف العار انما هو صواب وعلل
 بيد أنك عايش في بلاد متمدنة وما انت الا احد افراد تلك الالفة

المنتظمة فهل ليس هناك من يسهر على حفظ النظام وحراسة اهل
الوطن وفحص الدعاوي ومنع التعدي او كشف العار وإقامة
الحدود على المجرمين فحي بدعواك الى المحكمة او التقي الى الشريعة
فانها تحي تحت كنفها كل اعضاء الجسم الاجتماعي على حدٍ سواء فلا
تستثنى انت من حمايتها بل ان التجائك اليها هو دليلٌ على ثقتك
بعدها واقتدارها وهذه الثقة عينها تزيد الشريعة كرامة وقوة فلا
نخش والشرعية لك سندٌ ضامنٌ كل ترضية تبتغيها عن اهانتك
فان كنت طالباً كشف العار فعليك بالشرعية فانها خير الذرائع
لنوال ما تطلب

اما ادعاؤك انك ان لم تبارز حسبت جباناً فلا صحة له لان
التميز ونور الصواب لازال عند الكثيرين فليس بين الانام
المستنيرين والعاقلين حقاً من يحسبك جباناً لانك ايت ان تدعو
خصمك الى المبارزة او لانك لم تحب دعواه اليها بل ان تروض
اخلاقك في ذلك بحسب من الجميع شجاعة وقوة نفس فكيف لا
والاهواء لا تضبط من دون تلك القوة فسلوكك يضحى موضوعاً
للنساء من الجميع واعدائك انفسهم القاصدون الطعن في شجاعتك
ظاهراً يشتركون في ضمايرهم في ذلك الثناء فذه حقايق راسخة في
سريرة النفس ومن كان لها طالباً وجدها

ولنفترض مع ذلك ان الانام المتأخرين في علم الرياضة
والادب والمكبلين بقيود الاوهام الباطلة قد خطأوا سلوكك
وعابوه فماذا عليك . ترى هل يقوم رأيهم هذا مقام الرأي العام كلا:
فان مقامك لايزال رفيعاً ولك من عوائدك المحسنة شهادة كافية
انك لا تأبى بذل النفس دون القيام بفروضك وانك لم تمتنع من
تعريض حياتك لخطر انقضائها فجأة الا اداء تلك الفروض .
قال سالوست^(١) ان الشجعان القدماء كانوا يخطون البغض
والضعينة نحو اعداء الوطن فقط وما كانوا يغاثرون ابناءه الا في
الفضل والكرامة فاقتدي انت بهم تنل فخراً وكرامة

اما دعواك انك تخشى ان تصير هدفاً لسهام المزدربين
المتهمين اذالم تبارز فجوابها لا باس عليك ان احتملت يسيراً حباً
بالفضيلة اتراك تحسب الفضيلة لفظاً وهيئاً لا يستحق ان يتنازع
الاتصاف بها يسير من الصعوبة والاحتمال ام لعلك لاترضى ان
تكون فاضلاً الا عندما لا تتكلف عليك فضيلتك شيئاً

لكن هاتـ نرى ما هي حقيقة البلبال الذي انت بصددِه فما
ذلك الا هذيان بعض البطالين الاشرار الذين دأبهم هو ذواتهم
بمصائب غيرهم والسعي المتداوم وراء ما يقيت احاديثهم فهل ذلك

(١) مؤرخ لاتيني ولد سنة ٨٥ قبل الميلاد

ما يستحق الالتفات إليه لعمرى لو ان الفيلسوف والاديب يصيخان
صغياً في مباشراتها العظيمة الى اقاويل الجهلا فما كانت حاجتها الى
العلوم والابحاث لانها والحالة هذه لا يميزان بها عن رعاى الشعب
في شيء ومن العجب انك لاتجسر على مراعاة فروضك واصحابك
واعبارك الشخصي خشيةً من ان تُقرع بكونك ترهب الموت . فزن ما
تخشاه بميزان العدل والصواب تجد ان في خوفك من ثقيع كهذا
جنباً يفوق جداً على جنبك وانت من الموت خاشي^(١)

إذا ليس التهمك ما يجعل البراز مباحاً ولا يخطط مقام الانسان
اذا ادنى فروضة ولا يطلب كشف العار عند الشعوب المتدنة الا
بواسطة الشريعة وليس للقتال موضع سوى ميدان الحرب
لدفع العدو

في السرقة

ما كانت السرقة^(٢) لتدعى سرقةً لولا حق التملك فهذا اذاً
مفهومٌ من تلك وهي عبارةٌ عن انتهاك حرمة
اما التملك فهو حق الاستيلاء على خير ما وهو مبني على تسليم
الصواب به واحتياج الالفه الاجتماعية اليه

(١) الاديب روسو

(٢) السرقة عبارة عن سلب خبرات الغير ظلاً ونية الاستيلاء الدائم عليها

ضد الارادة المالك الشرعي

فلما شاء البارئ تعالى ان يضع الانسان في الوجود اعطاه
كل ما تمس الحاجة اليه لقيامه وسلطه على الكرة الارضية التي
وضع فيها فالانسان والحالة هذه لداعي نواله كل شيء من لدن
الله لاحق له في شيء بل عليه ان يؤدي الشكر والحمد الجميل للمحسن
اليه فالحق اذا الوجود له الا في نسبة الانسان الى اقرانه

فكل انسان له حق صريح بالقوت والكسوة الضرورية
لقيام حياته وحقه هذا هو مستلزم من مجرد وجوده فلا يخال انه
يملك حقاً على خير غير هذا بل ان كل ما سوى ذلك من الخيرات
قد كانت منذ البدء ملكاً مشاعاً للجميع لا يخص بواحد دون آخر
غير ان الاحوال كانت كلما تباعدت عن اصلها اعترها
التغير فاخذ الانسان اولاً ان يقيم ساجداً حول خلقه ومسكبه ثم ان
يمسك بعضاً من الانعام وغيرها من الحيوانات السائمة فيعني
بامرها ويقتات بلبنها ويكتسي بصوفها ثم احتفر على مسافة يسيرة
من منزله خندقاً حول بقعة قد نبتت فيها الاشجار المثمرة الجميلة
وهناك شرع ان يزرع بذاره ويقتطف ثمره في الحصاد فكان والحالة
هذه كل قادراً ان يتخذ لذاته حصّة من الكل المشاع ويعني بها مستولياً
عليها فايها التجهت كنت تشاهد تربة جيدة وميداناً متسعاً لم يكن
يعوزه الا عدد كافٍ من البشر يقوم بفلاحه

فالاعتاب الاولى والاعتنا الاول كان يقوم مقام حق وهذا الحق هو جلي جداً بحيث يجعل واضع اليد الاول بمجرد اعتابه واعتناؤه بما هو في حوزته مالكا ومستوليا معاً فمراعاة الاستيلاء بسلام والتمتع براحة بحق الملك قد اعتاد التجارون على حرمة ذلك الحق ثم ان المبدأ القائل لا تعاملن غيرك بما لاتود ان يعاملك بمثله كان كافياً لضمانه حق الملك اذا هذه الوصية الطبيعية والمتزلة معاً هي اساس ضمانه الملك وحرمة ولولا هذه الاحنياطات لما كانت الهيئة الاجتماعية لتقوم ابداً ولو لم يتعرض الاقتناع الباطن ومراسيم الضمير لمصادمة الطبع او الحاجة الناشئة عن قلة التدبير لما امكن ثبات الهيئة الاجتماعية او دوام حسن المعاشرة بين البشر. لانه متى سلمنا للقوي بحق التغلب على ملك الضعيف والاستيلاء على خيراته أبجنا القتال المتداوم بين البشر وناديننا بالخراب العام وسلطانا كل فرد من الجنس البشري على عمل ما يشاء للاستيلاء على خيرات قريبه والحال لاقيام لالفة بين مبادي كهذه اذا الا الصواب فقط بل شروط الالفة ايضاً تقتضي عضد حق الملك

ثم انه مع توالي الزمان وتواتر الاعتنا او الصناعة او الفضل الشخصي او الظلم نفسه اخذ قوم من البشر في توسيع دائرة املاكهم وقوم آخرون لداعي كسبهم وتهاونهم وعدم ارتياضهم او لضعفهم اخذوا

يرجعون القهقري ويفقدون املاكهم فكان نتيجة ذلك اختلاف
احوالهم وهذا التباين نراه ايضاً في تركيب ابدانهم واختلاف اخلاقهم
ولما كان الابن مشتركاً مع ابيه في وحدة الحال معنى حق له
طبعاً ان يرث حقوق ابيه ويزد على ذلك عدالة هذا الزعم وهو ان
ارادة الاب انما هي ترك خيراته الى بنيه .

وكما تنوعت الالفة الاجتماعية في القدمية كانت تزاد كمالات
وترسم شرائع منها ما هو للأرث ومنها ما هو للحرمان منه فجاءت تلك
الشرائع الوضعية مطابقة لضمانة حق الملك المستند على الناموس
الطبيعي الفائل لاتعاملن غيرك بما لاتود ان تعامل بمنته ولو لاذلك
لما قامت الالفة فاذا انقرر ذلك ينتج منه ما ياتي

ويراد به ان كل استيلاء غير عادل على خيرات الآخرين
بقصد الاستحواذ عليها خلافاً لارادة المالك الشرعي هو تعدي بين
على الناموس الطبيعي ومخامرة على الالفة ومخالفة مضرة للشرائع
الوضعية فالسرقة اذا محرمة في ذاتها لانها شر في ذاتها

فترتكب السرقة يلزم بالرد والتعويض وما لم يتم هذا
التعويض فهناك مخامرة دائمة على المسروق منه وانتهاك متواصل
لحرمة حقوقه والاولى ان يقال ان هناك سرقة دائمة
ورُبَّ معترض يقول اذا كانت السرقة تعدياً على الناموس

الطبيعي فكيف جاز لبني اسرائيل ان يسرقوا المصريين
 الجواب ان الظن بان السرقة عن امر الله ممكنة هو حماقة ومن
 تقوه بذلك لا يستحق جواباً. فمستحيل ان يامر الله بالسرقة كما انه
 مستحيل ان يناقض الله نفسه غير انه تعالى لكونه سيد الكائنات
 المطلق فهو قادر ان ينفذ حق الملك ممن يشاء الى من
 يشاء وهذا ما صنعه جل شأنه عندما امر بني اسرائيل ان يستعيروا
 امتعة المصريين لياخذوها معهم فبذلك قد انتقل حق تملك تلك
 الامتعة الى الاسرائيليين. وان قيل ما الشاهد في صحة هذا الانتقال
 اجبنا هو المعجزات المكتملة عن يد موسى في حق الاسرائيليين اذ لا
 شك في انه تعالى لم يكن ليصنع الايات في حق قوم سارقين اذا
 بطل القول ان الاسرائيليين سرقوا المصريين واستنتاجاً ما صنعه
 بنو اسرائيل ان السرقة لا تضاد الناموس الطبيعي انما هو استنتاج
 مخالف للرأي العام والصواب معاً

اما الوصية الثانية التي مر ذكرها في ابتدا هذا الفصل وهي
 الوصية الآمرة فلا ينطبق حكمها على كل من البشر على السواء
 فواجبات الجندي مثلاً تختلف عن واجبات التاجر وهلم جرا ثم
 انها اي الوصية الآمرة لا تكون ملزمة دائماً خلافاً للوصية الناهية
 فانها اذاً ملزمة مثال ذلك ان القتل لايجل الا للدفع عن النفس

ومثله السرقة فهي محرمةٌ مطلقاً اما التصدق فقد يصح الامتناع منه في
 احوالٍ شتى لان المراسيم الآمرة ليست بملزمة في كل الاحوال
 فالحجة هي رأس المراسيم الآمرة لان البشر جميعاً خليفة الله وكلهم
 يشتركون بوحدة الطبيعة وهم اولاد اب واحد فكلهم اذا اخوةٌ
 ويجب على الاخوة ان يحب احدهم الآخر. فالحجة تغير الفهم وتقوي
 العزيمة وتمرن القلب البشري في ممارسة اسمى الفضائل والمنافس
 وحيث لاتكون المحبة فالفهم يظلم وأثرة النفس تزيد فيضحي الانسان
 مادياً لان اشرف الصفات الانسانية قد انتفت عنه

ولما ظهرت الديانة المسيحية وجدت العالم خالياً من المحبة لان
 الرذائل التي كانت مستولية على القلب البشري قد ازلت منه
 هذه المنقبة المكنونة فيه وكاد حب القريب ان يكون غير معروفٍ
 ولذلك ما كنا نرى في العالم الوثني الأمستأسراً وسيراً وسيداً ورفيقاً.
 فهناك تعاسةٌ وليس من يشفق وظلمٌ وليس من يرحم فلما مدت
 الديانة المسيحية يد الاغاثة نحو المحبة رسمت على البشر فروضاً تختلف
 باختلاف احوالهم وشان كل منهم باعتبار نسبته الى ذويه او اهل
 بيته والى السياسة والى الجمهور

البحث الاول

في ما يجب على الانسان لذويه اي اهل بيته

ان شان الانسان باعتبار نسبته الى ذويه هو عبارةٌ عن كونه

أما عزباً أو والدًا أو ابنًا أو سيدًا أو خادماً
عزوبة العزب^(١) إنما هي حالة أمساكٍ حميد وهذه الحالة في
حدّ نفسها لم تنكرها وصية^٢ أو ناموس^٣ ولا تتعدى على الحقوق الشخصية
في شيء فمن أخنارها فقد تصرف بحسب حريته وهذا أوضح من
أن يبين فالعزوبة الخالصة إذاً جائزة في حدّ نفسها

ولا يسوغ للجمهور التشكي منها إلا إذا أضرت بهم والحال أن
العزوبة الخالصة وهي المرادة هنا فضلاً عن أنها لا تضرب بالجمهور
قد جأتهم بكثير من الفوائد وشاهدي هو لجانات المواسات
الرهبنات المسيحية. الكهنة الكاثوليكيون فلو كان هؤلاء مكبلين بأثقال
العيال يقلقهم الاهتمام بمن يلوذ بهم ولهم من تربية أولادهم والامتياز لهم
شغلٌ شاغل فهل كان ممكناً لهم والحالة هذه أن يقوموا بأعباء
الجمهور بالاعتناء المطلوب كما يفعلون الآن فالعزوبة إذاً لا تضرب
بالجمهور بل تنفعهم

هذا وإن النفس التي تكون في حال العزوبة مجردة من كل
شهوة دنية تتصرف ملوّ التصرف في قواها العقلية وتنتقلب بها
كيف شئت وكذلك الجسم وهو في حال العذوبة غير خاضع
للنحول السريع بخدم النفس إلى امدٍ طويل وديعاً مطيعاً فبالنظر

(١) ومن المعلوم أن العزوبة هي حالة الإنسان الغير المرتبط بعقد زواج

الى هذه الاعبارات ايضاً نرى العزوبة تفضل الزواج فهي حالة
أكمل منه

ورُبَّ معترض يعترض

ان العزوبة مخالفة الكتاب الالهي حيث يقال في العدد ٢٨
من الفصل الاول للخليقة: انما واكثرنا: وفي العدد ١٨ من الفصل
الثاني: ليس بحسن ان يكون الانسان وحده فلنصنع له قريناً
على صورته:

ثم لو كان خدام المذبح متاهلين لكانوا يتعلمهم بالفضائل
الوالدية اضافوا مثلاً حسناً الى الامثال المحسنة الناشئة عن حسن
سيرتهم ولصار اهل بيتهم قدوةً يقتدي بها سائر اهل البيوت وزد
على ذلك ان كهنة الكنيسة اليونانية قد أحلّ لهم التاهل وان
الاقدمين انكروا العزوبة فعن ذلك نجيب

اولاً ان الآية التي يقال فيها انما واكثرنا والتي يقال فيها ليس
بحسن ان يكون الانسان وحده لاتضادان العزوبة ولا تنكرانها
عندما لا تكون العزوبة مضرّة بنمو الجنس البشري وكل من
نروى في المسالة وعرف نية القائل والمواقع الداعية الى قوله ومعنى
هذا القول يرى صريحاً صحة ما قلناه فالباري تعالى اراد نمو الجنس
البشري وتكاثره بواسطة الزواج لكن هل تدعو الضرورة لبلوغ

هذه الغاية الى اشتراك كل فرد من افراد الجنس البشري بهذا النمو
من غير استثناء لعمرى ان ذلك بعيد عن التصديق وواقع الحال
خلافه لان العالم والحالة هذه مكنت من نمو الجنس البشري وقد
كثر عدد العاجزين عن الزواج طبعاً

وعندما انزل الخالق الايتين المشار اليهما فانما قصد بهما
الانسانين الاولين اذ لم يكن في العالم انسان سواهما وعليهما كان
يتوقف نمو الجنس باسره فتكاثرها ونموها اذا كان واجباً واليهما
خصوصاً كان القول الالهى متجهاً لا الى عامة الجنس البشري من
غير استثناء بل بالعكس يستفاد هذا الاستثناء من ذات الآية
الالهية فانها وصية أمرة ومجرد كونها أمرة ينفي عنها صنعة الشمول
العام الذي هو شان الوصايا الناهية وبالتالي فليست ملزمة في كل
الاحوال ولكل فرد من الانام فتبين اذاً انه لاشي من النصوص
الالهية ولا المواقع التى دعت الى رسمها ولا نية من اشترعها يجوز لنا
لدى التروى والتبصر ان نستنتج ان البارى تعالى قد حرم العزوبة
بما اعلنه في الايتين المذكورتين آنفاً

نحيب ثانياً لو كان خدام المذبح متأهلين وافترضنا انهم متحلون
بالفضائل الوالدية فلا تقوم فضائلهم هذه مقام فضائلهم الشخصية
في حالة العزوبة وفي الغالب يكون بنوهم كبنى عالي الحبر "فجرد"

انكار هذا المرسوم الحميد على التهذيب الكاثوليكي ليس له ما يسوغه
والقول بان الكهنة يزيجتهم يضيفون الى شرف تكهنهم شرف
افادتهم الجمهور انما هو محض زعم لان الكاهن بدلاً من ان ينفع
الجمهور بزيجته يكون هو وعياله مع سائر احياءاتهم ثقلاً على الجمهور
لانه بدلاً من ان يتفرغ لخدمة الجمهور وهو خالٍ من كل عائق او
رابط ارضي يضطر وهو متزوج ان يشتغل عنهم بمراعاة خير نفسه
وهب انه لم يلتفت الى خير نفسه فلا بد له مع ذلك من ان يعنى
بخير عياله واللائذين به فزيجة الكهنة اذا هي ضرر عام للجمهور

نحيب ثالثاً ان الكنيسة اليونانية في القرون الستة الاولى من
التاريخ المسيحي كانت تحم على الكهنة بالعزوبة فان كانوا متأهلين
قبل قبولهم درجة الكهنوت حتمت عليهم باعترال نسائهم بعدها^(١)
اما الكنيسة اللاتينية فقد جرت منذ ابتدائها على سنن واحد
في عزوبة الكهنة وفي مجمع قرطبة الثاني قد رسم ذلك كانه آت من
من عهد الرسل فقيل: كل من علم ان الكهنة والانجيليين
والرسل غير ملتزمين بحفظ العزوبة وان الزواج مباح لهم
فليحسب مشاقاً^(٢) ولا ينتج من زيجة الكهنة اليونانيين سوى انهم قد

(١) نوما سين في التهذيب الكنائسي

(٢) حسبما جاء في مجمع سانس في الجلسة الثامنة لعام ١٥٥٨

عدلوا عن النجس القديم الذي كانت عليه الكنيسة
 نجيب رابعاً ان القول ان القدماء قد انكروا العزوبة باطلاق
 اللفظ هو تعميم لا صحة له لان كهنة ايسيس عند المصريين كانوا
 ملتزمين بحفظ العفة والعذارى اللاتي كن يخدمن الشمس عند
 الفرس كن ملتزمات بالعزوبة ثم ان كهنة آثينا وتلامذة ديوجانيس
 وبعضاً من اتباع فيتاغوروس وبالجملة كل من كان مكرساً لخدمة
 الهة ما كان غير مرتبط بزواج وقد كان في ثراكيا (احد اقالم مملكة
 اليونان) شركة تسمى شركة العزّاب اما خادמות المذبح الرومانيات
 وعذارى جزيرة سين في غاليا (فرنسا القديمة) فخبهن اشهر من ان
 يذكر ولا ينكر ان ليكوركوس قد طعن في العزوبة واهل سبارطا
 كانوا يضطهدون من كان عزباً ومجلة شرايع يوليانوس حثت
 باقامت الحمد على العزّاب لكن ان سألت لم ذلك اجابك
 اوغوستوس قائلاً لان العزّاب لم يقصدوا وقتئذ صيانة نفوسهم
 بل اطلاق العنان لشهواتهم والتمتع بها آمنين من ان يتكدر صفاؤها
 برباطات الزواج فهذه العزوبة اذاً لا تدل على فساد الاخلاق
 وقد قال مونتيكيوان منذ ابتداء الفساد في الاخلاق قلت الرغبة
 في الزواج فاضحت العزوبة لكثيرين ميداناً يطلق فيه عنان

(١) المشرع اليوناني سنة ٨٨٤ قبل الميلاد

الشهوات فالقدماء إذا لم ينكروا العزوبة وإنما انكروا سوء استعمالها
فلا يتنجس من ثمّ أنها منكورة من الطبيعة

الحالة الثانية للانسان باعتبار نسبته الى اهل بيته هي الزيجة
وإنما هي حالة يترتب عليها فروض كثيرة ناشئة عن هذه القضايا
الثلاث وهي وحدة الاقتران أي ان يكون الرجل ذا امرأة واحدة
والامراة ذات رجل واحد . وعدم انفكك عقد الزواج . والمحبة
المبادلة بين الزوجين

فالاول أن غاية الزواج هي غواهل الوطن وازديادهم عدداً
وتقدماً ثم سلامة الالفة وشرها والحال ان الجنس البشري قد نفي
نموال يبق معه داع الى تعدد الزوجات كما كانت العادة قديماً
فاضحى ذلك في زماننا هذا ضرراً للجمهور وهذا بين لكل عاقل وزد
على ذلك انه عدا ثقل الاهتمام بتوازن هذه الحياة فالعناية الواجبة
على الاب من يلوز به لا بد من ان تتناقص كلما ازدادت العلاقات
وتشعبت الموضوعات التي تطلبها ولما كان مستحيلاً على الاب ان
يقوم باعباء عياله المتنوعة ويقسم محبته وحنوه بين كل منهم على
التساوي لم يكن هناك بد من الغيرة التي يتولد عنها بغض شديد
وانقسامات مشككة وخصامات مستمرة وهذه كلها تتأصل في اهل
البيت ناشية عن تعدد الزوجات ولا تزال نامية حتى يلحق ضررها

بالجمهور عموماً فتقوِّض الأسس المبني عليها اثتلافهم وتهديمها
قال المحقق يوفون ان نسبة عدد الذكور الى عدد الاناث انما
هي كنسبة عدد ١٦ الى عدد ١٥ وارثاى العلامة برجبر ان نسبة
الذكور الى الاناث هي كنسبة عدد ١٢ الى عدد ١٢ فما الذي ينتج
من هذه الفلزكة سوى ان الخالق قد رسم بحكمته وحدة الاقتران
على الناس اي ان يكون الرجل ذا امرأة واحدة وامرأة ذات رجل
واحد اذا وحدة الاقتران واجبة

ثانياً ان عدم انفكاك عقد الزواج هو فرض يقضي بوجوبه
نور الصواب وخير المتعاقدين ومصلحة الجمهور اجمع . فهل يليق
ان يفترق الزوجان وهما مكبلان بثقل الشيوخوخ وادوائها بعد ان
يكونا قد عاشا معاً في زمن الشبية متمتعاً احدهما بصحبة الآخر
ومن ذا يربي اولادها ويدربهم على الدخول في سبيل هذه الحيوه
ان الاولاد كما قال احد الفلاسفة هم كجامله وثيقه يربط كلا من
الوالدين بالآخر وهم لنا بمنزلة حجة لاتدحض على انكار الطلاق
لان اشتراك الزوجين في محبة اولادها لا بد من ان يقرب احدهما من
الآخر . فالطلاق فضلاً عن اضراره باهل البيت تلتحق نتائجه
الرديه بالجمهور وتضرهم

الأتري انه يعسر على ابن ان يكون من كرام وطنه وان يحسن

القيام على اهل بيته ومحبتهم اذا كان لسوء حظهم قد شب وترى في
وسط خصامات والديه ومشاجراتها اليومية ثم عاين اخر الامر
طلاقها. وماذا يقال في التعجب والتمرر والبغض الناتج عن الطلاق
بين اهل كلا الزوجين واقاربهما معاً. فالطلاق اذاً مضر بالجمهور
كاضراره باهل البيت. والنظام الجاري عليه ائتلاف البشر ينكره
ونور الصواب يبين فسادهُ وخير المتعاقدين ينافية. فعقد الزواج
اذاً لا يقبل الانفكاك^(١)

ثالثاً اذا تقرر ان عقد الزواج لا يقبل الانفكاك واعتبر ما في
حالة التاهل من المصاعب والمحن والمصائب التي لا مناص منها
جاز لنا ان نسأل سؤال منكر هل يوجد والحالة هذه لتخفيف ثقل
هذا النير وتلطيف مرارته دواء انجفع من تحاب الزوجين واسترسال
احدهما الى الآخر ومراعاتها شروط الوفا وحسن المعاشرة والتودد
متواتراً. فيجب على القرينين اذاً ان يصفى كل منهما المحبة للآخر
ويتزها ودادهما عما يشوب

وما تقدم ينتج جلياً ان اخيار قرين او قرينة يشترك احدهما

(١) ان الطلاق لم يدخل عند اليهود الا متاخراً وكان دخوله بمنزلة شر
اصغر اما عند الرومانيين فكارفيلوس هو اول من ظاهر امراته سنة ٢٠ قبل
الميلاد

مع الآخر في حمل ائقال هذه الحيوة ومصاعبها والتمتع بافراحها هو
 من اهم الامور التي تقتضي الدقة واعمال الفطنة وليس في اخيار
 كهذا قائد او ضمن اكثر امانة من وجود المبادي الدينية الكاثوليكية
 راسخة في من يقع عليه الاخيار لان من لا يكون اميناً نحو الخالق
 لا ينتظر منه ان يكون اميناً نحو الخليفة وزد على ذلك انه لا يوجد
 عقد يقتضي شدة المحقانية والعدالة في ما يتعلق بالمهر والصدّق
 كعقد الزواج والا فاعظم الندم والاسف الذي يحق بالذي
 يرى نفسه بعد ارتباطه بواسطة ذلك العقد المقدس انه قد ارتبط
 مع محن لا خلاص له منه

الحالة الثالثة للانسان باعتبار نسبته الى الاهل هي كونه والدًا
 فالوالدون يلزمون بتربية بنينهم تربية طبيعية وادبية وعقلية
 فالتربية الطبيعية هي ان الوالدة تغذي ولدها والوالد يذب
 عن ابنه ويعتني بنمو قواه الطبيعية وترويضها وهذه فروض قد
 رسمتها الطبيعة فالحيوان نفسه لا يكلف غيره بغذاء رضعانه وما من
 حيوان الا ويذب عن جرائه

اما التربية الادبية فهي حسن الاخلاق والاستقامة وحفظ
 الكرامة ولما كانت التربية المسيحية وحدها موصلة الى التحلي بهذه
 الفضائل وكان وجود انسان مستقيم من غير ديانة انذر من يبض

الافوق اللهم الا ان يكون من سذاجة القلب بمكان خارق للمعهود
 وجب اذ ذاك على الوالدين ان يمرتوا بنبيهم منذ نعومة اظفارهم في
 مبادي الديانة المسيحية وان يزرعوا في ضمائرهم بذار التقوى
 ويجهدوا في نموه وان يجرّسوه على التخلق بالاخلاق الحسنة وحفظ
 الاستقامة والكرامة وليعلم الوالدون ان لا بدّ لهم للنجاح في ذلك من
 ان يكونوا قدوة لبنين لان البنين يرتشدون بما يعاينونه من الاباء
 ولا غرو ان يحنو النفي حذو والده فاني حرص لا يطلب والحالة
 هذه لصيانة الابناء عن كل فعل وقول او صحة من شأنه ان
 يكدّر نقاوة ضمائرهم

اما التربية العقلية فهي ان يتقّف ضمير الولد في معرفة ما
 يحتاج اليه للقيام بواجباته تبعاً الى دعوته ومقامه في هذه الحياة
 فلينحرف في ذلك الفاعل عن مخادم السياسة والكاهن عن الجندي
 وهلمّ جرّاً

الحالة الرابعة للانسان باعتبار نسبته الى الأهل هي كونه ابناً
 فاحص الفروض الواجبة على الابن لمن اعطاه الحياة هي الحب
 والحرمة والمعروف والطاعة لان الوالدين هم أول المحبين لنا في هذه
 الحياة ولهم علينا الفضل المتقدم وصفاوتهم بنا لا انقطاع لها فهم
 عضدنا الوحيد بعد الله تعالى . فان أيّنا وفاء الفرض المتوجب

علينا لمن له هذا الحب والخفاوة بنا او تغافلنا عن احبائنا جاته او رفضنا نصائحه الابوية كما من اعظم المجرمين . فسلطة الوالدين اذا تقتضي طاعة وخفاوتهم معروفاً وحنوهم حباً

الحالة الخامسة للانسان هي كونه مولى . فعلى المولى ان يعنى بصحة خدامه ويرشدهم بلياقة ويكون لهم مثلاً حسناً ويهتم بامرهم ويطرد من كان منهم مصراً على عقيدة فاسدة وخصال رديئة فهذه فروض مرگبة في القلب البشري ومن طلبها هنا لك وجدها وهي مما لا بد منه لقيام ائتلاف الناس ومما تقتضيه الديانة وقد قال رسول الامم : من لم يكن معتنياً بخاصته لاسيما بخدامه فهو شر من الغير المومن :

الحالة السادسة للانسان هي كونه خادماً فعلى الخادم اكرام مولاه والامانة نحوه والطاعة له بغيره وخضوعه ومن البين ان الخادم لو كان مخدوماً من غيره لأوجب عليه تامة كل هذه الفروض

(١) ان الخدام على رتبتين احدها خدام مستاجرون وهم الذين قد أجروا انفسهم الى ائمة ما معين او طول حياتهم فهو لا يزل في امكانهم فسخ هذا العهد او تغييره على اصول مترة في احوال معينة وهم قاصرون وان كانوا خداماً انفسهم يملكوا عقارات وان يتصرفوا بها وان يتمتعوا بالحقوق المدنية كلها والثانية خدام ماسورون وهم الذين دخلوا في رتق العبودية فليس لهم ملك

البحث الثاني

في ما يجب على الانسان للملكة او السياسة

لا يخلو الانسان في الملكة من احدى حالتين اى إما ان يكون سائساً او مسوساً ولصحة الوقوف على ما يجب عليه فيها يقتضي البحث والتروي في اصول الالفة الاجتماعية وفروعها المتنوعة وفي

خاص بهم ولا في امكانهم ان يعتقوا انفسهم او يغيروا شروط خدمتهم ولوالهم حتى التصرف بهم من بيع واستبدال وما شاكل ذلك ويدعى هؤلاء المخدم اسرى او عبيداً. وللأسر من حيث نسبتهم الى المولى او الأسر الى العبد او المأسور حالتان وهو في حال نسبتهم الى الأسر قد يكون جائراً ما دام المولى مراعيّاً لعبده كل الشروط التي تقتضيها الانسانية ففي حرب عادلة قد يجوز اخذ الاسرا وكم من المجرمين يحكم عليهم بالسجن الدائم فقل هؤلاء كيف لا يصح ان يستقدموا كلاسراً ونحن نعلم يقيناً ان حالة الأسر بالشروط العادلة تفضل حالة السجن الدائم

اما الأسر في نسبتهم الى العبد او الاسير قد يكون طوعاً او كرهاً فهو طوعي عندما يعدل الانسان من تلقاء نفسه عن حريته لغيره فينتهي الى اهل بيت ما ويخدمهم لينال منهم ما يكفي لمعاشه بحسب اللياقة وهو اكره في عندما يجبر المرء على ان يكون اسيراً وان كره فهذا الاسر قد يكون ملزماً وعادلاً اذا كان نتيجة حرب عادلة (وهنا يلزم مراعاة شرائع الامم المتقدمة واصطلاحاتها بحرية) ان كان مبدلاً من قصص مستوجب عدلاً او كان قضاءً لدين عادل الا عندما يتجاوز المولى حدود الانسانية. فاذا ساء تصرف المولى الشرعي حتى ينافي الحقوقي الطبيعية او الادبية صح للعبد او الاسير ان يعتق نفسه من رق مولاه وان يحافظ على الشرف الانساني وقل كذلك في من كان اسره غير عادل بوجه من الوجوه وهذه من البديهيات التي يشهد بصحتها الصواب

اصل السلطة ووسائل اكتسابها وفي ما تتميز به السلطة العليا
منفردة عما سواها

البحث الثالث

في اصول الألفة الاجتماعية

ان الانسان الاول قد ترأس على اهل بيته لان الحق الطبيعي
وحق حفظ الذات وما يناط بها قد خوله سلطة كافية لسياسة
اللائذين به " فصار بهذا الحق مرشدا لمن يلوذ به ومحسنا الى
المستحقين ومتقما من الفاجرين وقاضيا في كل دعوى فوجب له اذ
ذاك الحب والكرامة والحرمة من ذويه

ولما مات هذا الاب والرئيس معاً اخذت الاحوال ان تظهر
على هيئة مختلفة فبنوه الذين بلغوا اشد ثم وكانوا قبل موت ابيهم
غير مالكين الحقوق الشخصية الكافية لانعتاقهم من سلطة ابيهم
صاروا بعد موته رؤساء على عيالهم الخاصة بهم وامتلك كل منهم
على اهل بيته تلك السلطة التي كانت لابييه قبله غير ان هذه
السلطة لم تتجاوز اهل البيت بل كان كل رب بيت منرئسا على
ذويه ولاسلطة له على اهل بيت الاخرين من اقاربه لان كلاً كان

(١) فامرئين ان البارئ تعالى لما اراد قيام اللفة اعطى الانسان كل
الحقوق الكافية لتأليفها وحمايتها ودوامها

مستقلاً بنفسه أو مستنبداً وغير مروض من رئيس أعلى

وكان البشروه في هذه الحالة يزادون عدداً ولم يكن جميعهم من اهل السلام بل كان بينهم اشرارٌ وكانت الوحوش كذلك تزداد عدداً حتى خيفَ منها على الجنس البشري وزيد على ذلك انه لم يكن كلُّ اهل بيت قادرين بمفردهم على سد احتياجاتهم الأبصعية كلية لان تفردهم عن سواهم كان يعدمهم منافع حمة ويعرضهم لمخاطر شتى فاشعروا من ثم بضرورة الاتحاد والنكاثف مع اقربانهم ليحصلوا على تلك المنافع ويأمنوا هاتيك المخاطر ولكيما يستتب لهم ذلك على وجه منتظم مست الحاجة ان يخطر اهل هذه البيوت المتكاثفة رئيساً واحداً وان يولفوا تحت رياسته جسماً سياسياً ذات نظامٍ ما جلّ اوقل^(١) وكان هذا الرئيس في الغالب رب بيت متعدد الاهل يجتمع حوله بنوه . فهذه وان كانت اموراً افتراضية الا ان الآثار القديمة ونور الصواب يؤيد صدقها . فهذا هو الاصل الذي نشأت عنه الالفه الاجتماعية ثم انها وان كانت قد تنوعت وتقلب اطواراً واشكالاً شتى لم يزل فيها شيء من قلّ اوجلّ من شاكل ألفه اهل

(١) يراد بالجسم السياسي انضمام عدد كبير من الانام تحت وحدة السلطة السياسية حباً بالدفع عن النفس وحماية الدمار

البيت لانها هي القياس الابتدائي الطبيعي لكل ألفة^(١)

البحث الرابع

في اختلاف انواع اللفة

ان اللفة من طبعها ان تجذو حذو سياستها فالسياسة انما تكون ملكية وهي ان يكون زمام السلطة بيد شخص واحد او مشيخة وهي ان يكون زمام السلطة بيد اعيان الشعب او نوابه او جمهورية وهي ان يكون زمام السلطة بيد الشعب نفسه او منترجة اي ان تكون السلطة مشتركة وهي نتيجة تحالف بعض الاجسام السياسية واعتمادها على القيام معا بواجبات السياسة

وفي كل من هذه الانواع السياسية ما يحسن وما يفسد وافضلها كما ارتأى المحقق بوب ما جرى في وضعه بالعمل على نهج الاستقامة والامانة

فالسلطة الملكية تأخذ هيئتها عن الطبيعة مبتدئة من سياسة اهل البيت كما تقدم لانه ان كان الملك اهلاً بالحق لهذه التسمية فهو اب لرعيته ويسوسها كسياسته اهل بيته

وينحصر كل اقتدار السياسة الملكية وتديرها في يد شخص واحد وهكذا يكون كل شيء من محرك واحد جارياً نحو غاية

(١) على انه لم توجد حالة في الطبيعة قط كان فيها البشر مستبدين لسلطة

لاحد عليهم

واحدة وليس هناك محركات متضادة تجاذبه فتوقف جريه ولا
يمكن تصور سياسة أكثر قوة من السياسة الملكية ولا جاكاً امضى
عزيمة من الملك^(١)

وهذا النوع من السياسة فضلاً عن كونه طبيعياً هو الاقرب
الى الاصل الماخوذ عنه اي سياسة اهل البيت وقد ذهب بعض
العلماء المحدثين الى ان هذه السياسة تكون ضرورية لنجاح الملكة
اذا كانت الأمة غنية وذات ثروة وافرة لان فخمة الملوك وابتهتهم
مهما كانوا مقتصدين لا بد ان تنفع تجارة الأمة وتفتح لها سبلاً كثيرة
للربح والكسب وكذلك عندما تكون الملكة متسعة وممتدة لانه
حينئذ يسهل تبليغ ارادة الملك الى كل من الرعايا او الى الأمة من
غير تغيير او مخالفة على يد عدد قليل من الاحكام الامنا النائين
عنه في كل من اقاليم المملكة

ورُبَّ معترض ان يقول ان خير الملك يقتضي ان تكون
الأمة دائماً في حالة الضعف والتعاسة حتى لا يتأتى لها مقاومة
فالجواب انه يعسر علينا ان نصدق ان من كان عاقلاً وخالياً
من روح الغرض يعترض اعتراضاً كهذا او يظن ان هذه صعوبة
لا تحل . فهل وجد قط شعبٌ ضعيفٌ وتعيّس الى درجة قصوى

تمنعه عن مقاومة ملكه الا ترى انه ما كان ضعف الشعب
وتعاسته فعدد الموسسين يفوق كثيراً على عدد اهل السياسة
فالشعب اذاً قادر دائماً ان يقتض سلاسل السياسة بايسر مرام.
فقول المعترض اذاً ان خير الملك يقتضي ضعف الشعب وتعاسته
انما هو قول لا يؤتي به جدّاً

والاصح ان يقال انه لما كان اقتدار الملك بشعبه وكان
الشعب رصيناً وخاضعاً للشريعة كان خير الملك قائماً في ازدياد
عدد شعبه ونجاحه واحترامه الديانة وتخلقه بالاخلاق الادبية
غير انه اذا كان الملك معتوهاً فيقام عوضه نائب وانما هذا
عارض بزل بموت الملك ومثله الملك العاني فان حياته قصيرة
ويندرج دائماً ان يكون خليفته عاتياً ايضاً وهذا لا يكون الا في السياسة
الملكية وكيفما كان الامر في ذلك فالملك الظالم العاني اقل شرّاً من
المتشبه الظالم

والسياسة الملكية تكون اما بالارث او بالانتخاب فبالارث
يحق لنسل الملك ان يرث منه السلطة الملكية وقد كان الملوك
الاولون ارباب بيوت وكان اولادهم يرثون سلطتهم وخيراتهم وكان
ابناء الملك في غابر الازمان يقتسمون المملكة بينهم بعد موت ابيهم غير
ان الخبرة قد وجدت في ذلك شرواً كثيرة فدعت الضرورة

لا جنتابها ان لا يخلف الملك في كل ملكه سوى واحد من اولاده
وخصص هذا الحق بالبكر او باكبرهم سناً

اما السياسة الملكية الانتخابية فهي اتفاق اعيان المملكة وسائر
الشعب على شخص ما يملكونه عليهم. وقد كانت بولونيا تنتخب ملوكها
على هذه الطريقة

فالاول من هذين النوعين من السياسة الملكية هو الافضل
طبيعياً وسياسياً لان في الملك الارثي يكون كل شيء مرتباً وبسمر
كذلك اذ ليس هناك مكاييد او حيل سرية تميل بالانتخاب حيثما
يشا اصحابها وليس هناك ما يشغل الشعب عن مصلحتهم او يوقفهم
عن اشغالهم لان الاب اذا توفي فانما يترك للملكة ابنة لينهض من
بعده بشرف بيت الملك وبحماية امته المحبوبة منه فتقابل له الامة
بالحرمة والمحبة التي كانت تقابل بها اياه

لكن الامور تجري على نهج آخر في الملك الانتخابي وكثيراً ما
تتخذ الاحياطات في الانتخاب قبل ان تدعو الحاجة اليها وتنشأ
التحزبات المتعقلة والملك الحالي حي فيتغص بذلك عيشه في
الايام الاخيرة من حياته ولا يالو كل من الاحزاب جهداً في استعمال
الدسائس والمكاييد ليفوز بمراذه من وقوع اختيار الامة على الشخص
الذي يريد هو ويشعر كل من المتقدمين المترشحين للملك بعد

بمخلاص المملكة وحصنها وصيانتها ولكن كثيراً ما نرى بعد ذلك ان تاج الملك قد وُضع على رأس رجلٍ خالٍ من حب الوطن اصالةً متوغر الصدر من الأحن والمحقد على كثيرين من الشعب فذلك يكون مقدمة ملكٍ مملوء من الاضطراب والافلاقل والمظالم والكوارث . ترى من ذا لا يتذكر حوادث مملكة بولونيا وتاريخها

وقد جرت عادة الملوك في الممالك المحسنة السياسة ان يدعوا في اوقات معلومة اعيان الشعب ومقدميه الى شورى عامة يتشاورون فيها ويتفاوضون في مهام المملكة والشعب ويعقدون عزمهم على الوسائل التي تبلغهم المقصود

اما المشيخة فتاريخها قديمٌ في بعض البلاد وكان اعيان الشعب وهم عادة ارباب بيوت وذوي اهلٍ يجتمعون ليتفاوضوا في المصالح العامة وكان الشبان وباقي الشعب يطيعون اوامر كبارهم ويعتمدون على خبرتهم في الامور فالنارنج يسي رجال تلك المحافل كهنة ومشيرين ومعتدي الشعب

والمشيخة كالمملكة نوعان اثرية وانتخابية غير ان الانتخابية تفضل على الارثية لان جوهر المشيخة يقوم في كون السلطة السياسية بايدي كثيرين فمن المهم اذاً ان تكون في ايدي الرجال الاكثر اهلية لها واذا كانت المشيخة اثرية فمن المحتمل ان ياتي زمان تنقرض فيه الذرية

التي لها حق الأثر أو تنقصها الوسائط الكافية للقيام بمقامها فتقلب
المشيخة والحالة هذه الى سياسة ملكية

وما قيل في المكاييد والدسائس والتحزب وغير ذلك من
المكروهات التي تحدث عند انتخاب الملك يُقال ايضاً في المشيخة
الانتخابية غير انها لا يكون لها في انتخاب اعضا المشيخة من القوة وسعة
الجال ما يكون لها في انتخاب الملوك. اي نعم ان مجالس المشيخة
نفسها قد تكون ميداناً للتحزب واختلاف الآراء غير ان ذلك هو
اقل فتنة من التحزب والاضطراب الذي يحدث في مجالس
السياسة الجمهورية. وزيد على ذلك ان هذه المكروهات تقابلها
الفوائد الناجمة للامة من حسن السياسة وكونها قابلة لان تقوم
بالمصلحة العامة وتحفظ مقام الشعب فهذه الفوائد تجعل المشيخة في
المحل الثاني بعد السياسة الملكية وترفعها الى مقام افضل من السياسة
الجمهورية بمراحل

اما السياسة الجمهورية فحسبنا ان نقول فيها ما قاله احد
المحققين انها في حصر المعنى لم تكن قط ولا يمكن ان تكون على صحتها
لانه مما يضاد النواميس الطبيعية ان يفوق عدد الساسة على عدد
المسوسين ولا يمكن ان تكون الامة جالسة دائماً للمفاوضة في المصالح
العامة والقيام باعبائها فان فوّضت ذلك الى عمدةٍ تغيرت والحالة

هذه الهيئة السياسية ولم تنقَ جمهورية

وزيد على ذلك ان السياسة الجمهورية من مقتضياتها اولاً ان لا تكون بلادها منسعة لكي يتأتى للامة ان تجمع بسهولة ويتعرف كل من افرادها بالآخر ثانياً ان تكون الاخلاق فيها ساذجةً والعادات بسيطةً لكي يسهل تدبير الامور وتبتعد عما يدعوا الى المشاحنات ثالثاً ان يكون عامة الاهالي متساوين في المقام والثروة اذ بغير ذلك لا يدوم التكافؤ بينهم في حقوق السلطة رابعاً واخيراً ان ترفع الامة عن الترف والنفخنة التي من شأنها ان تفسد الغني والفقير معاً لان فساد ذاك يأتي عن ثروته وفساد هذا يأتي عن طمعٍ وغيره فابن كل تلك المقتضيات من كثير من الممالك والحالات السياسية . وهذا فضلاً عن ان السياسة الجمهورية هي عرضة للحروب الاهلية والفتاقل والخصومات اكثر من كل سياسة سواها اذ ليس سواها في انواع السياسة ما هو عرضة لدوام التقلب في نظامه وهيئته

اما السياسة المنزجة فهي اتفاق بعض الاجسام السياسية على القيام بواجبات السلطة والسياسة . غير ان النظام لا يدوم كثيراً في سياسة كهذه لان اختلاف الآراء وتباين الاغراض والاهواء ثم العناد والغيرة لا بد من ان تنشئ اسباباً كافية لبلبله المحالة السياسية وهدمها

وهذا النوع من السياسة هو شر الأنواع كلها لان السلطة فيه غير
محصنة في جسم واحد

البحث الخامس

في اصل السلطة العليا

ان الانسان مولود للالفة بدليل احتياجه اليها ووجود
دواعٍ اخر كثيرة تبين ذلك. فرب الطبيعة وباريها قدرتب
الالفة وارادها وارادته اياها ليست دون ارادته حفظ الجنس
البشري

فالباري تعالى قد سح للانسان ان يتخذ كل الوسائط الي
لاتنفر منها الطبيعة لحفظ حياته ولهذا ان اراد ان يعدل عن شيء
جل او قل ما هو عزيز لديه توصلاً الى هذا المقصد اي العيش في
الالفة وحفظ الحياة او بالحرية الى القيام بمراسيم الخالق ومراعاة
احتياجات الطبيعة فذلك اليه. ويصح له مثلاً ان يفدي تلك
البغية بحريته وان يبذل دونها حياته لو كان له سلطان عليها

فرب الكون المطلق ما اراد الغاية حتي اراد الوسائط المبلغه
اليها وهو جل شأنه قد اراد قيام الالفة وحسن النظام ولما كان
ممتنعاً قيام الالفة من غير نظام مقرر ثابت وكان ممتنعاً ايضاً وجود
نظام في الالفة ما لم يكن رئيسها الاعظم في يده زمام السلطة التامة

واعضاؤها ملتزمين بمطلق الطاعة له في الامور الصوابية العادلة
 كانت النتيجة من ذلك ان الباري تعالى فوّض الى الرئيس المنتخب
 من اعضاء تلك الالفة او الى وارثه الشرعي كل ما يقتضي له من
 السلطة العليا للقيام بما يجب عليه للالفة وسمح جلّت حكمته للرعية
 المراد بها افراد الالفة ان يفوضوا الى هذا الرئيس كل الحقوق التي
 نأول الى حفظ الذات وما يتعلق بها فبذلك لم يبقَ جائز الاّ احدين
 هؤلاء ان تكون له الخيرة من نفسه في الخطر الذي يتطوّح فيه بل
 الحكم في ذلك منوطٌ بالأمير الشرعي الذي لو قال لك والحالة
 هذه عليك يا هذا ان تبذل حياتك دون خير الوطن لوجبت
 عليك طاعته لانك لم تعش في امن حتى الان الاّ تحت شرط
 كهذا اي شرط الطاعة للرئيس الشرعي ولمراسيم الالفة

وهذا ما ينطبق حكمه ايضاً على المجرمين المحكوم عليهم بالقتل
 صبراً وذلك ان كلاً من اعضاء الالفة يدعن لهذا الحكم ويخضع له
 حفظاً لحياته من ايدي القتل فان صار هو واحداً منهم دخل تحت
 حدّ ذلك الحكم غير ان رسماً كهذا لا يطوّح حياة الخاضعين له في
 خطرٍ ما بل بالحري يحميها ويحفظها . فالسلطة العليا اذا آتية
 من الله تعالى

ولا اعضاء الجسم الاجتماعي او الالفة حق اختيار الرئيس او

القائد الذي يسودون عليهم فائلين له لك الامر فاقض ما انت قاض ولكن السلطة العليا التي يتقلدها هذا المختار انما هي آية من الله لا من احدٍ سواه

ومما يسلّم به كل الناس ان البارئ تعالى لا ينعم بهذه السلطة على احدٍ من غير وسائط فالتوصل الى هذا المقام السامي انما يتوقف على بعض رسوم ونظامات بشرية تختلف باختلاف الاحوال والازمان وتبقى السلطة مع ذلك صادرة من الله لان الرئيس انما هو خادم الله في الخير^(١) فليس له من سلطة الا التي خولها الله اياها وقضى ان يفوضها اليه اعضاء الجسم الاجتماعي لان كل ابوة وسلطة في السماء والارض انما تأتي من الله^(٢) ومنه تسمى وبه تثبت وتسطو. وما نسمعه منذ القديم ان الملك هو ظل الله في ارضه ليس الا شهادة تبين لنا ما اعتقدته في ذلك الاجيال الدائرة بتقليد عام^(٣)

اما الشعوب الذين تمكنوا من تغيير هيئة سياستهم فلا ينتج من

(١) رسالة بولس الرسول الى الرومانيين ف ١٢ عدد ٤

(٢) رسالة بولس الرسول الى افسس ف ٢ عدد ٥

(٣) اذ الابد من وجود سلطة عليا آية من الله فالخضوع لسلطة كهذه

انما هو خضوع للبارئ تعالى

علمهم هذا ان السلطة العليا آتية منهم بل الاصح ان يقال انه يستفاد من علمهم احد أمرين اي إما ان يد الزمان الهادمة قد دعة الى تغيير كهذا وان الشعب لبي دعوتها ففعل ما فعله في بادئ انضمامه وإئتلافه جسمًا سياسيًا وقلد حق السلطة العليا لمن شاء ان يكون عليه رئيسًا او ان كلام المفسدين قد بلغ مفعولته من الشعب فتمرد ومزق النواميس السياسية ثم تهوّر في وهاد العصيان فلم يبق هناك ألفة منتظمة ولا سلطة سامية ولا سياسة شرعية. اذا لا ينتج من تغيير الشعوب سياستهم ان السلطة السامية آتية منهم^(١)

البحث السادس

في المويّدات المفتضية التمتع بحق السلطة العليا

ان المويّدات التي يستدل بها على ان الله قد خصّ باسلطة السامية رئيس امية ما هي الخلافة والانتخاب والاستحلال والعهد والغلبة

(١) اما القول ان صوت الشعب هو صوت الله فهو قول كثيرًا ما ساء تاويله ونحن في الغالب نرى ان اقل الناس اعتقادًا بالله هم اول من ينسب اليه الغايات المخرفة التي ليست سوى نتيجة طمعهم فليس الله عندهم الا كتمثال المشتري عند العمونيين والشعب كهنته. فكهنة هذه صفتهم يؤخذون نارة بالتمليق ونارة بالرشوة وطورًا بالحيلة والمهم في كل الحالات يتكلم ولكن ياليت شعري هل في هؤلاء الناس من مجهل دواخل هذه الحيل

المؤيد الاول هو الخلافة فلاشك في انه اذا اعتبرت السلطة العليا خيراً حقيقياً فلا تكون الا مكافأة يسيرة عن عناية الملك واهتمامه بالمصالح العامة او حسبت ثقلاً باهظاً او وظيفة متعبة يتكبدها البعض مراعاة للخير العام فهي في كلا الحالين محل للورثة بخلفها الاب لابنه كما يخلف له خيراؤه او التزاماته. فالخلافة اذا مؤيد^١ ثبت حق السلطة العليا للوارث الشرعي

المؤيد الثاني هو الانتخاب فلا ريب ان كل طائفة لارئيس لها اذا ارادت ان تقيم رئيساً وتخضع لسلطته لتصير دولة سياسية فيحق لها ذلك ولما كان تقليد السلطة السامية لهذا الرئيس مما تدعو اليه الضرورة ليحسن سياسة رعيته كان كانه قد خص هذه السلطة من مجرد انتخابه. والباري تعالى الذي خلق الانسان للالفة يقلد المنتخب بهذه السلطة فالانتخاب اذا هو مؤيد^٢ ثبت حق السلطة العليا للمنتخب

المؤيد الثالث هو الاستحلال. انه لرسم مستند الى النظام العام والصواب ان مرور زمن كافٍ للاستحلال يكفي لتأييد السلطة العليا وانما المسئلة في تحديد الزمن الكافي وهذا يعتبر من وجهين

(١) والخير العام يقتضي ان السلطة العليا لا تنقسم بل تنتقل الى وارث

اولها ان الرئيس الحالي وان كان قد تقلد السلطة وتمتع بها بسلام
 بعد ان ورثها عن سلف او سلفين او اكثر فلا يُعدّ مالكاً شرعياً
 مادام يوجد مدّع له حقوق على الملك لا تُنكر وهذا مما يشهد بصحة
 الصواب. ومن البين ان كلما ازداد الخير المغصوب قيمة ازداد
 الالتزام برده ثقلاً كما ازداد الامر المطلوب لاستحلاله طولاً. وزيد
 على ذلك ما تعلمناه بالخبرة من ان الراي المضاد لهذا يؤول لاثارة
 المطامع وانشاء العصيان والتمرد وتبليبل الافكار وقلب اركان
 العدل والناموس والديانة. ثانيها انه اذ لم يمكن ردّ السلطة الى
 مالكيها الشرعي فالرعية تلتزم بالطاعة للمالك الحالي حفظاً للالفة
 ومراعاة للخير العام وليس في سوى ذلك علاقة رابطة بين الدخيل
 والرعية

المؤيد الرابع هو العهد فالسلطة العليا لو لم تكن الألقباً من
 القاب الشرف لكان ممكناً لتقلديها ان يتزلوا عنها متى شاؤوا ولكنها
 لما كانت وظيفة ولقباً معاً كان لابدّ للترول عنها او تحويلها الى اخر
 من سبب داعٍ وموجب عادل غير منافٍ خير الامة فيهذه
 الشروط يكون العهد مؤيداً كافياً لتقلد السلطة بصحة وجواز
 المؤيد الخامس هو الغلبة في حرب عادلة كالتى تثار مثلاً ضدّ
 من يسعر نيران الحرب ويخترم الناموس المقرّر بين امةٍ امةٍ حتى

انه بضحي عدو كل امية وطائفة وغير مستحق ان يدعى محامياً
 عن شعبه لانه مداراة لميل ما يسفك دماء كان يجب عليه ان
 يتجملها ولو فداها بنفسه لكنه قضا لا وطاره واهوائه الردية يجعل
 نفسه مطالباً بما تجنيه الحرب ويعرض شعبه وتاجه وحريته وحياته
 لسيف الاعداء وجور المنتصرين فما هو والحالة هذه الا احق سفيه
 الراي او هوشقي قد اعماه الطمع والتكبر وهذا ما جعله شرساً واثار
 فيه الغضب فصار يستغل السلطة العليا المعطاة له في هدم الالفة
 بدلاً من ان يستعملها في حفظها كما يجب عليه. والذي ينتصر عليه
 فانما ينتصر على وحش صار لاعلى رئيس شعب فيطرده وينفذ
 شعبه من جوره فيتلصص الشعب ويحجي من جديد لانه لا يكفي ان
 تكون السلطة العليا شرعية في ذاتها بل يلزم ايضاً ان يكون
 استعمالها موافقاً لاصول الشريعة الازلية فلا تجب الطاعة للرئيس
 ما لم تكن او امره موافقة مراسيم العدل السامي الطبيعي^(١)

(١) انه في كل آين وابن قد اعتمد البشر على وجود شريعة تخضع لها
 الملوك انفسهم وهي شريعة سموية الهية واساس لسائر الشرائع ومبدأ تميز العدل
 من الظلم وهي الشريعة الاسى التي لها الامر والنهي ويراد بها عدل الله واستقامة
 مراسيمه (كما جاء في كتاب شيشرون عن الشرائع) وهذه الشريعة كانت نسي
 الشريعة المالكة والشريعة العامة والشريعة السموية والصدق الذي له حق
 السود على البشر والالهة (كما جاء في كتب افلاطون وارسطوطاليس وغيرهما)

البحث السابع

في ما تفرد به السلطة العليا

ان السلطة العليا من ذات طبعها ان تخوّل مالكمها امتيازاتٍ لا تقوم هي من دونها وسواءً كانت هذه السلطة مالكةً على طائفةٍ عظيمة او صغيرة فهي من طبعها تسمو على سائر مراتب السلطة البشرية^(١) ويترتب على ذلك انها مطلقة ولما كانت مطلقة كانت غير خاضعة للقوة المجبرة^(٢) وبالتالي غير قابلة للانتلام

ومن البين ان وجود سلطين ساميتين في محل واحد هو مستحيلٌ طبعاً. اذاً السلطة العليا هي واحدة وقد احسن من قال الشاء لا يدخل بيت الشاء فانها من اعظم الدواهي

البحث الثامن

في اختصاصات السلطة العليا

ان اختصاصات السلطة العليا متعددة فمنها التشييت بما ينبغي من الاسباب لحفظ الالفة والسياسة ومقام المملكة الواجب

(١) ان الملك لا يلتزم بالخضوع الى شرايعه نفسها من قبل الحق الوضعي

بل من قبل الحق الطبيعي

(٢) فان عنه الملك يصح حينئذ ان يكون تحت مناظرة عطاء المملكة

وقيادتهم

ويترب على هذا ان السلطة العليا لها حق رسم الشرائع^(١) والقضاء عدلاً^(٢) والتصرف^(٣) بخير الافراد اذا دعت الى ذلك المصلحة العامة وعوضاً عنه وإعلان الحرب والقيام بها^(٤) وعقد الصلح والتحالف مع غير دول^(٥) وإصلاح شرائع المملكة اذا دعت الضرورة الى ذلك

(١) ويجب ان تكون هذه الشرائع موافقة للناموس الالهي الوضعي الماثور

بسنه متصل (اي التقليد) فكل شريعة خالته لا تكون شريعة

(٢) ان صاحب السلطة العليا قادر ان يحكم بالموت على من استوجب

لان من واجباته ان يقطع العضو الماؤوف من الجسم السياسي ليسلم الجسم كلة

(٣) ان الرابط بين الالقات السياسية المختلفة المراد بها الدول هو الطبيعة

فقط فليس هناك رابط سوى الناموس الطبيعي فان حدث شقاق بينها ولم تكن

البيئات كافية لازالته كانت الحرب نتيجة ذلك فما البئار الا اخر حجة عند الملوك.

والحرب تكون عادلة اذا دعت اليها اسباب عادلة كما اذا اغارت دولة ما على

تقوم جارتها لسبب غير عادل او امتنعت من قضاء دين مقرر او ابت

نعميض ضرر بين او اوجبت على جارتها ان تدفع عن نفسها او خرقت النواميس

المقررة بين الامم . وفي الحرب العادلة كل فعل لا يؤول الى بلوغ الغاية

المقصودة هو غير عادل ثم ان غنائم شاكي السلاح واملاك الدولة الثابتة والمتقلة

انما تخص بالملك الذي اعلن الحرب العادلة اذا انتصر . وتكون الحرب غير

عادلة اذا لم تكن اسبابها عادلة كالجد الباطل وحب الشهرة او الطمع وحب

اتساع المملكة او المحرص وحب الغنية او الحسد وحب اعلالكلمة او خير

النفس ورغبة اخذ الحل الاول او عدم الاستقامة والامتناع عن وفاة الدين

المقرر

(١) نظراً الى عند الصلح والتحالف مع الدول فلا يظهر لنا ان الملك

(١) هذه كلها تحتاجها الالفه لكي تنجح وتقدم

فهاث نبحث باختصار في ما يجب على الساسة والمسوسين

البحث التاسع

في ما يجب على الساسة

ان الذي دعتة العناية الالهية الى سياسة الشعوب يجب عليه
 لم ما يجب على رب البيت لاهل بيته من حسن المثل والحجة
 والعدل والحماية فيجب على الملك لرعيته اجمالاً وكل من افراداً
 الحماية وحفظ السلام والمقام . ففن السياسة واسع وعلى الملك ان
 يسعى في اتقائه وكثيراً ما يكون الملك في امور عسرة يضيق بها ذرعاً
 فيحتاج الى حكمة وافية وفضيلة سامية للقيام بما يجب عليه . ومن
 شان البدع والتعاليم المفسدة ان تهدم الشعوب والممالك فعلى الملك
 التحفظ من سمها ومن فتح ميدان لها في مملكته . لانه وان لم يكن على
 الارض قاض يدبته فهو تحت حكم القاضي الالهي الذي يراقب
 اعماله كمراقبته اعمال رعيته وهذه حقايق يجب على الملك حفظها

قادر ان يسلم اقلياً او مدينة او حصناً ما من غير رضا الشعب لانه لايجال ان
 الشعب عند ارتضائه بالخضوع للملك قد سلم اليه حق التصرف بالحكمة يبعاً او
 استبدالاً

(٢) وفي داع كهذا يجب ايضاً اخذ رأي الشعب للاسباب المتقدم ابرادها
 وهذا لا يمنع السلطة العليا من ان تكون مطلقة لان السلطة لا تكون سامية الا
 لفعل الخير فعل الشربليس هو من خواص الحرية المطلقة

المبحث العاشر

في ما يجب على الرعية

ان واجبات الرعية تختلف باختلاف السياسة من شرعية او غير شرعية فان كان رئيس الالفة السامي رئيساً شرعياً وجبت له الحرمة والطاعة والمناصفة على مرسوميه ووجب عليهم معاضدة سياسته واحترامها وحمايتها وتفضيل الخير العام على الفائدة الشخصية والخضوع التام لشرائع المملكة ما لم تكن غير عادلة . وهذه فروض عامة وملزمة

اما الفروض الخاصة فلا تكون ملزمة الا في احوال معلومة منها واجبات القضاة ورجال الدولة وباقي المأمورين . فالفروض الخاصة والعامة هي جميعاً ما تقتضيه الهيئة الاجتماعية ويدعو اليها قيام الالفة طبعاً^(١)

فان كان رئيس الالفة السامي رئيساً غير شرعي فلا يجب له شيء على الرعية اذ ليس مقامه عندهم الا مقام سارق شهير فلا حق له على الامة وكل اعماله السياسية باطلة من طبعها ما لم تكن غايتها سلام المملكة ونجاحها فحينئذ تكون شرائع ملزمة وانما تكون كذلك

(١) ان من كان من الرعية غير كفو للقيام بوظيفة ما سياسية فيجب عليه الامتناع عن طلبها او الترول عنها اذا كان حاصلها عليها

من قبل الحق الطبيعي ومن الزعم الذي لا ينافي الصواب ان ذلك
ايضاً هو ارادة المالك الشرعي^(١) وهذه معانٍ يسلم الصواب بصحتها

المبحث الحادي عشر

في ما يجب على الانسان باعتبار كونه واحداً من افراد الجنس البشري

قد يمكن ان يكون الانسان في حالاتٍ غير التي سبق اعتبارنا
اياه فيها . مثال ذلك ان يكون له علائق مع انامٍ غرباء عنه او
خارجاً عن وطنه او بين قومٍ متوحشين فهو لا يزال في هذه
الاحوال ملتزماً بفروضٍ مصدرها الناموس الطبيعي القائل عاملنَّ
الآخرين كما تودُّ ان يعاملوك ولا تصنعنَّ معهم ما لا تودُّ ان يصنعوه
معك . وفي الجملة فهذه الفروض تقتضي منا ان نفعل الخير مع
الآخرين بقدر استطاعتنا وعندما نكون بحيث نجب علينا مقاومتهم
فنجتهد بقدر الامكان في تخفيف الشر عنهم

الخلاصة

ان على الانسان فروضاً يلتزم بتأديتها لله والناس ولنفسه كما
تقرر ذلك في العلم الرياضي الخاص وان من اهم واجبات الانسان

(١) كل رسمٍ او امرٍ صادرٍ من الدخيل ضد المالك الشرعي هو فعلٌ
غير عادلٍ محضاً ولا نحل الطاعة له ابداً

عمل الخير ومجانبة الشر وعدم اهمال فروضه عملاً وان غاية كل
 اعمالنا هي الخير الاسمي كما تقرر ذلك في العلم الرياضي العام. فيترتب
 على هذا جميعه ان كل عمل من اعمالنا يقتضي ان تكون غايته الاخيرة
 التوصل الى الله لكي يُسمى عملاً صوابياً فان ابتعد عن هذه الغاية كان
 غير صوابياً.



فهرسة المنطق

وجه	
٢	مقدمة المترجم
٣	مقدمة المؤلف
٥	في الفلسفة
٧	في المنطق
"	الفصل الاول في التصور وبيان
"	البحث الاول في التصور
١٥	البحث الثاني في ايضاح التصور
١٦	" الايمان
١٧	" التكلم
٢١	" الكتابة
٢٣	الفصل الثاني " الحكم
٢٤	البحث الاول " التصديق ودلائله
"	الجزء الاول " التصديق
٢٨	الجزء الثاني " دلائل التصديق
٢٩	قضية منطقية
٣٦	في الخامسة النفسانية
"	قضية أولى
٣٧	قضية ثانية
٣٩	في شهادة الحواس
٤١	قضية أولى
٤٢	قضية ثانية
٤٤	في الصدق المبين

وجه	
قضية أولى	٤٥
قضية ثانية	٤٦
في شهادة البشر	٤٧
قضية أولى	٥٠
قضية ثانية	٥٢
قضية منطقية	٥٨
في الوحى	٦٧
" الذاكرة	٧٠
" المقايسة	٧٢
" الاستفراء	٧٣
" الاستنتاج	"
" الارتياب	٧٤
قضية منطقية	٧٥
في الارتياب ١١ طفي	٧٧
الفصل الثالث " القضية	٧٩
الفصل الرابع " البرهان	٩٣
المخلاصة	٩٥
في القياس	٩٦
" القياس البسيط	٩٧
" ماهية القياس	"
" قواعد القياس	٩٨
" القياس المتداول	١٠٢
" القياس المقدر	"

وجه	
١٠٢	في القياس المعلل
"	" القياس المستلزم
"	" القياس التنبئي
١٠٤	" القياس المردود
"	الفصل الخامس " الاسباب المضلة ووسائل اجتنابها
١٠٨	الفصل السادس " الرتبة والنظام
١١٢	الخاتمة

فهرسة كتاب علم المعقولات

١١٢	مقدمة
	في علم المعقولات
١١٢	علم المعقولات العام
١١٤	الفصل الاول في حد الكيان العام وجوهره وامكانه
١١٧	الفصل الثاني "الذات والكيفية والعلة والمعلول والخاصة الخ
١٢٧	" علم المعقولات الخاص
"	القسم الاول " الارواح المخلوقة
"	الفصل الاول " الملائكة
١٢٨	الفصل الثاني " النفس
"	المبحث الاول " وجود النفس
"	برهان
١٢٨	المبحث الثاني " ذاتية النفس
١٤١	المبحث الثالث " قوى النفس

وجه	
١٥١	المبحث الرابع في مبدأ النفس
١٥٢	المبحث الخامس " اتحاد النفس بالجسد
١٥٦	المبحث السادس " غاية النفس
١٦٥	النسم الثاني " الروح الغير المخلوق
١٦٦	الفصل الاول " الوجود الالهي والكمالات الالهية
"	المبحث الاول " الله موجود وشاهدي البراهين العقلية
١٧٠	المبحث الثاني " الله موجود وشاهدي البراهين الطبيعية
١٧٢	المبحث الثالث " الله موجود وشاهدي البراهين المعنوية
١٩٧	الفصل الثاني " الاثبات وانكران الوجود الالهي
٢٠١	خلاصة علم المعنويات الخاص

فهرسة كتاب العلم الرياضي

٢٠٤	مقدمة المؤلف
"	في العلم الرياضي
٢٠٦	في العلم الرياضي العام
٢٠٧	الفصل الاول في ما هو الفعل البشري
"	الفصل الثاني في مبادي الافعال البشرية
٢٠٨	نتية
٢١١	الفصل الثالث " التباين بين الخير والشر
٢٢٢	الفصل الرابع " ان الاعمال البشرية منها ما هو جوهرياً خير ومنها ما هو جوهرياً شر بذاته
٢٢٦	الفصل الخامس في بيان المسألتين التاليتين الخ

وجه	
٢٢٨	الفصل السادس في الالتزام بفعل الخير ومجانبة الشر
٢٢٩	البحث الاول " الناموس الطبيعي
٢٤٠	البحث الثاني " الضمير
٢٤٤	البحث الثالث " السنة
٢٤٥	" السنة البشرية
٢٤٨	البحث الرابع " اثبات الالتزامات الأدبية
٢٥٠	الفصل السابع " ما هي غاية كل الاعمال البشرية
٢٥٥	في العلم الرياضي الخاص
"	الفصل الاول في ما يجب لله على الانسان
٢٥٥	الفصل الثاني " ما يجب على الانسان لذاته
٢٥٦	البحث الاول " ما يجب على الانسان لنفسه
٢٦١	البحث الثاني " ما يجب على الانسان لبدنه
٢٧٠	الفصل الثالث " ما يجب على الانسان لاقربائه
٢٧٧	" القتل
٢٨٥	" السرقة
٢٩٠	البحث الاول " ما يجب على الانسان لذويه اي اهل بيته
٢٠٢	البحث الثاني " ما يجب على الانسان للملكة او السياسة
٢٠٢	البحث الثالث " اصول الالفه الاجتماعية
٢٠٤	البحث الرابع " اختلاف انواع الالفه
٢١٢	البحث الخامس " اصل السلطة العليا
٢١٤	البحث السادس " المبادئ المتضمنة للتمتع بحق السلطة العليا
٢١٨	البحث السابع " ما تنفش به السلطة العليا
"	البحث الثامن " اختصاصات السلطة العليا

وجه

٢٢٠

البحث التاسع في ما يجب على الساسة

٢٢١

البحث العاشر " ما يجب على الرعية

٢٢٢

البحث الحادي عشر في ما يجب على الانسان باعتبار كونه

واحداً من افراد الجنس البشري

الخاتمة

٢٢٣





بعض كتب من مطبوعات

الكتب العتيقة

- شرح قانون الجزاء الهاموي لعزتو
نقولا افندي نقاش
مجموعة اصول المحاكمات الجزائية له
نظام القوانين العدلية له
مقاي المتداعين عن المحامين لجان
افندي نقاش الجزء الاول والثاني
شرح مجلة الاحكام العدلية لعزتو
الياس افندي، مطر الجزء الاول
شرح الفاضل في تفسير ديوان
الفارض لسليم صادر
بقية الكتاب في علم الحساب (للتلميذ)
وهو مطول في علم الحساب مع جملة
تقارير مشكلات حسابية يطلب
حلها من التلميذ تأليفه أيضاً
كتاب ترويض الالباب في علم
الحساب له
مختصر ترويض الالباب له
علم القراءة العربية بصورة له
- زبدة الفوائد في الاربع قواعد له ايضاً
تحليل زبدة الفوائد ادي حل المسائل
الموجودة في الكتاب المذكور له
ديوان عنصرة العبسي محرراً بحركات
الاعراب لطلبة المدارس له
آيات الفية بن مالك بالشكل التام
بملاحظته
نقح الازهار في منتخبات الاشعار
طبعة جديدة منقحة
دليل الهام في صناعة الناصر والناظم
كتاب ابن عقيل طبع بيروت
كتاب اصول الطبخ وعمل
المشروبات والحلويات والمربيات
جمع يوسف صادر
كتاب تعليم القراءة العربية مع
بعض قصص وحكايات اديبة لصغار
السلامة له
زبدة الصنائع والفنون له